felsefelogos

cinsiyetçilik

sema ülper oktar • üretken emek ve sermaye birikimi karşısında kadın
john zerzan • ataerkillik, uygarlık ve toplumsal cinsiyetin kökenleri
ursula le guin • cinsiyet gerekli midir
doğan göçmen • adam smith'in tarafsız gözlemci kavramı ve ruh-beden problemi
sevinç türkmen • nispi artı-nüfus ve çokluk
güven bakırezer • john locke ve ahlaki özerkliğin sınırları
örsan öymen • platon, augustinus ve descartes'ın rüyası

38
Yıl:14
2010/1

felsefelogos ● cinsiyetçilik

2010/1
38

felsefelogos
Üç ayda bir çıkan ortak kitap
Yıl 13 • Sayı 38 • Şubat
Fesatoder Yayınları
İstanbul
Tel: (532) 5063541
e-mail: felsefelogos@gmail.com
www.felsefelogos.com & www.fesatoder.com

Genel Yayın Yönetmeni: Sinan Özbek
e-mail: ss.ozbek@ttmail.com
Yayın Kurulu: Uluğ Nutku, Sinan Özbek, Fehmi Ünsalan, Tanzer Yakar, Bora Erdağı, Sema Ülper, Doğan Göçmen, Taner Yelkenci, Sevinç Türkmen, Aras Ergüneş, Yavuz Adugit, Engin Delice, Thomas Geisen, Jörg Nowak

Danışma Kurulu
(alfabetik sırayla)
Prof. Dr. Saffet Babür
Prof. Dr. Betül Çotuksöken
Prof. Dr. Alex Demirovic
Doç. Dr. Atilla Erdemli
Prof. Dr. Frigga Haug
Prof. Dr. W. Fritz Haug
Prof. Dr. Onur Bilge Kula
Prof. Dr. Beno Kuryel
Prof. Dr. Domenico Losurdo
Prof. Dr. Harun Tepe
Doç. Dr. Nilgün Toker
Doç. Dr. Metin Toprak

Editoryal Sekreterya & Baskı Öncesi Hazırlık
Fehmi Ünsalan
Aras Ergüneş

felsefelogos@gmail.com
Kapak Resmi: Man Ray - *Emak Bakia*
Baskı: Kayhan Matbaacılık Sanayi Ticaret Ltd. Şti.

dağıtım BİZİMKİTAPLAR

felsefelogos hakemli yayındır.
The Philosopher's Index tarafından listelenmektedir.
felsefelogos'ta yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Gönderilen yazıların yayımlanma kararı hakem raporlarına bağlıdır. Gönderilen yazılar iade edilmez. felsefelogos ile yazalar arasındaki iletişim internet üzerinden e-mail yoluyla gerçekleşir.

İçindekiler

Sunu

Sema Ülper Oktar • Üretken emek ve sermaye birikimi karşısında kadın 7
Arslan Topakkaya • Bireyselleştirme ve cinsiyetler arası ilişkilerin değişimi 21
Barış Bağcı • Otto Weininger ve bilimsel cinsiyetçiliğin imkânsızlığı 33
John Zerzan • Ataerkillik, uygarlık ve toplumsal cinsiyetin kökenleri 49
Ursula Le Guin • Cinsiyet gerekli midir: tetkik (1976/1987) 57
Doğan Göçmen • Adam Smith'in "tarafsız gözlemci" kavramı ve ruh-beden problemi 67
Sevinç Türkmen • Nispi artı-nüfus ve çokluk 93
Mehmet Kuyurtar • Bilimsel tarih ve tasavvuf arasında: İbni Haldun 103
Güven Bakırezer • John Locke ve ahlaki özerkliğin sınırları 119
Örsan Öymen • Platon, Augustinus ve Descartes'ın rüyası 143
Nevzat Can • Azınlık haklarıyla sınırlandırılmış çoğunluk egemenliği 155
Aslı Yazıcı • Schiller'de özgürlük olarak estetik 169

Kitap / eleştiri 181
Özetler 201

Sunu

Kuşkusuz ataerkil toplumun yerleşmesi, kadının tarihteki en büyük yenilgisi olmuştur. Bu öyle bir yenilgidir ki kadınların erkeklerle eşit koşulları elde etmesi için mücadeleye başlaması için yüzlerce yıl beklemek gerekmiştir. Bu mücadelenin anlamlı kazanımlar getirmesi ancak yine kadının evin dışına çıkmasıyla, emeğinin iş piyasasına sürülmesiyle olmuştur. Ancak kadın emeğinin piyasaya çıkması, kadının durumunu sorgulayıp eşitlik için mücadelesine yol açmışsa da kadın üzerindeki sömürünün kalkmasını değil katmerleşmesini getirmiştir. Kadınlar, içinde hareket etmek zorunda oldukları erkek egemen dünyada, her türlü aşağılamanın, tacizin hedefi olarak kalmıştır. Kuşkusuz kadın hareketlerinin çabası ve mücadelesi son derce önemlidir. Ama ne yazık ki erkek egemen bir dünya sürdükçe kadının bu ikincil konumu da kalıcıdır.

Geçmişte kadın hakları ve kadın cinsi eksenine yerleşmiş olan cinsiyetçilik de artık bir başka boyut kazandı. Artık biyolojik olarak belirlenmiş bir cinsiyet kavramı üzerinden tartışılmıyor. Bunun yerini toplumsal cinsiyet kavramı aldı. Eşcinsellerin ve transeksüellerin tartışmaya eklenmesiyle birlikte, homofobi de önemli bir başlık haline geldi. Batıda kadın sorunları, sadece kadın hareketinin tartıştığı bir sorun olmaktan çok uzun süre önce çıktı. Bunu gibi başka cinsel tercihler de sadece bu tercihi yaşayanların konusu olmaktan uzaklaştı. Sosyal bilimler ve özellikle felsefe bu başlıkları kendine konu edindi. Bu, genişleme erkek egemen toplumun sertliklerini belirli oranda törpüledi. Ataerkil ilişkilerin hâlâ çok sert olduğu, feodal ilişkilerin hâlâ sürdüğü ve muhafazakârlaşma eğiliminin söz konusu olduğu toplumumuzda cinsiyetçilik son derece çarpıcı bir sorundur. Dolayısıyla felsefecinin bu soruna kayıtsız kalması şaşırtıcı olur. Umuyorum bu sayımız, cinsiyetçilik tartışması için mütevazi bir katkı olur...

***

Bir müddettir dağıtımla ilgili sorunları aşmaya çalışıyoruz. Bu konuda olumlu adımlar attık. Umuyoruz okurlar dergimize daha kolay ulaşacak. Ancak bizim gibi dergiler dünyanın her yerinde temel olarak abonelerine dayanarak yaşar. Okurlarımıza bir kez daha abone olun ve dostlarınıza felsefelogos aboneliği hediye edin çağrısında bulunmak istiyorum...

S. Ö.

Üretken Emek ve Sermaye Birikimi Karşısında Kadın

Sema Ülper Oktar

Üretken emekçi kavramı, her şeyden önce maddi üretimi inceleme konusu yapan bir araştırma için verimli bir başlangıç noktasıdır. Yararlı emek ile değişim-değeri yaratıcısı emek arasındaki çelişkiyi kapsamakla birlikte bu kavram, kapitalist üretim biçimini diğer üretim biçimlerinden ayıran birtakım özelliklere de işaret etmesi açısından büyük önem taşır. Üretken emekçi olmayı talih değil talihsizlik eseri olarak gören Marx, bu kavramı ikili bir ilişki üzerinden açıklamaktadır:

> "Demek oluyor ki, üretken emekçi kavramı iş ile yararlı etki arasındaki bir ilişkiyi anlatmakla kalmıyor, aynı zamanda tarihsel gelişmeden doğan ve işçiye doğrudan artı-değer yaratma aracı damgası vuran özgül bir toplumsal üretim ilişkisini de anlatıyor".[1]

Marx'ın bu tanımlaması dolayımıyla kapitalist üretimin ayırıcı ilk özelliği ortaya konulabilir: Kapitalist üretim, meta üretimini değil, artı-değer üretimini esas alır. Dolayısıyla üretken emek yalnızca üreten değil, artı-değer üreten emektir. Başka bir anlatımla üretken emekçi, kendisi için değil, sermaye için üreten kişidir. Marx, bir tek kapitalist için artı-değer üreten ve sermaye birikimi için çalışan emekçiyi "üretken" olarak niteler. Burada yapılacak araştırma şu iki soru üzerine odaklanacaktır: Kadının ev içerisindeki emeğinin bu çözümleme içerisindeki yeri nedir? Üretken emekçi kavramı ev içerisindeki emeği dışlıyorsa, üretken olmayan bu emeğin sermayenin kendisini genişletmesi üzerinde etkisi var mıdır?

[1] Marx, *Kapital 1. Cilt*, çev. Alaattin Bilgili, (İstanbul:Sol Yayınları, 2000, 6.baskı), 484.

Kapitalist üretimin başlıca hedefinin artı-değer üretimi olması, sermaye birikimi açısından kullanım-değerleri üretimini, daha önce de belirtildiği gibi yalnızca "bireysel yararlı emek" tanımlamasının sınırları içerisine hapseder. Marx, yararlı emek ve değişim değeri yaratıcısı emek arasındaki çelişkinin 18. Yüzyıl boyunca başka bir soruna bürünerek dikkat çektiğini belirtir. *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı* adlı yapıtında Marx, bu çelişkinin büründüğü yeni biçimi şöyle sorunsallaştırır:

> "Burjuva servetinin kaynağını hangi özel cinsten emek teşkil etmektedir? Sorunun bu biçimde konulması, özünde kullanım-değerlerinde gerçekleşen ya da ürünler sağlayan herhangi bir emeğin doğrudan doğruya servet yaratamadığı anlamını taşımaktaydı. Bununla birlikte, fizyokratlar için olduğu gibi onlara karşı çıkanlar için de önemli sorun, hangi emeğin değeri yarattığı değil, hangi emeğin artı-değeri yarattığı idi".[2]

Feminizmin Marksizme yönelttiği başlıca eleştiri, Marx'ın ortaya koyduğu bu sorun bağlamında tartışılabilir. Feminist teorinin Marksizme yönelik eleştirilerinden en fazla dikkat çekeni, Marx'ın yalnızca kullanım-değerleri ürettiği için ev emeğini önemsiz bir ayrıntı olarak gördüğünü ifade eder. Ev emeğinin Marx'ın görüşlerinde bir belirsizliğe sahip olduğu doğrudur. Ancak Marx'ın işçi olmaları dışında kadınları herhangi bir biçimde görmezden geldiğini düşünmek Marx'ı taraflı bir biçimde okuyup çarpıtmak anlamına gelir. Marx, kapitalist üretim biçimini analiz eder. Yukarıdaki alıntı sözü edilen biçimde bir yanlılıkla okunursa ortaya şöyle bir Marx resmi çıkar: Kullanım-değerleri üreten kadın emeği değersizdir ve sermaye birikimine hiçbir katkısı yoktur. Böylece kapitalist yasaları analiz eden Marx, bu yasaların uygulayıcısı olmakla itham edilmiş olur.

Catharine A. Mackinnon *Feminist Bir Devlet Kuramına Doğru* adlı kitabında, Marksizme yöneltilmiş feminist eleştirileri ortaya koyar. Mackinnon, Marksizmi kuram ve uygulamada erkek tanımlı olmakla, dünyayı erkeklerin bakış açısıyla değerlendirip onların çıkarlarını kollamakla suçlayan feminist eleştirileri temelsiz bulmadığını söyler. Tıpkı Luce Irigaray'ın Aristoteles metafiziğinin eril bir dile sahip olduğunu belirtmesi gibi. Mackinnon'a göre, toplumu yalnızca sınıf açısından incelemek, cinslerin farklı toplumsal deneyimlerini ve kadınların ortak deneyimlerini gözden kaçırmak sonucunu doğurur. Ayrıca bu eleştiri düzlemine göre Marx'ın "işçi" terimi, kadınların siyasal statüleri ne olursa olsun erkeklerin hizmetine sundukları ev işleri, fahişelik, diğer cinsel hizmetlerle çocuk doğurma vb. hizmetleri kapsamamaktadır. Ancak Marksizmin dünyayı erkek bakış açısıyla değerlendiren erkek tanımlı bir kuram olduğunu söylemek, onun asla kapitalizme özgü yasalarla iş gören ve o üretim biçiminin çıkarlarını koruyan bir kuram olduğunu söylemekle aynı anlama gelemez. Bu makalede şiddetle karşı çıkılacak olan, feminizmin Marx'ı yorumlarken düştüğü bu ikinci yanılgıdır.

Mackinnon, Engels'in aile içerisindeki iş bölümüne ve kadının statüsüne ilişkin görüşlerine dair de birtakım eleştiriler ortaya koymuştur. Buna göre, ev üretim eyleminin merkeziyken, kadının evde çalışıyor olması onun üstünlüğünü pekiştirmekteydi. Üretim merkezinin evden "pazar"a kayması, erkek üstünlüğünü ortaya çıkarmıştır. Ancak Mackinnon, meta üretiminin toplumsal üretimde ağırlık kazanmasıyla birlikte, ev işinin ortaya çıkardığı şeylerin çoğunlukla mal olmamasının, onun bu üretimin dışında bırakılmasının nedeni olabileceğini düşünür. Fakat yine de bu açıklama, cinsiyet temelinde bir ayrımın niçin ve nasıl

[2] Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, çev. Sevim Belli, (Ankara: Sol yayınları, 1993), 73.

olduğu ve bunun toplumsal bir iktidar bağlamındaki sonuçlarını açıklayamamaktadır. Mackinnon, bu konuda şu soruları ortaya koyar:

> "Sınıfların ortaya çıkışıyla ev içi emek kavramı nasıl olmuş da "üretken" olmaktan çıkıp "üretken olmayan" bir konuma geçmiştir? Kadınların iktidar kaybına uğraması bu kaymayla olmuştur, meta üretiminin yükselmesiyle değil. Belli ki klan toplumuna, özel mülkiyete ve tek eşliliğe geçiş ev işlerini ve dolayısıyla kadınları değersizleştirmiştir. Kadınların yaptıkları işler toplum içinde değer kaybettikçe, ev içindeki iktidarları da ellerinden alındı. Eğer kadınların emeği gerekli ve önemli bir üretim gibi görülseydi ve özel servet olarak birikebilecek bir artık değer ürettiği düşünülseydi, durum farklı olur muydu? Engels, ev içi çalışmanın önemsizleşmesini, kadınların değersizleşmesine bağlıymış gibi tartışmaktadır. Yapılan işin kendisi çok az değişmiştir. Ne var ki baba, toplumda artan servet yoluyla giderek artan bir iktidara sahip olmuştur".[3]

Mackinnon'un ortaya koyduğu bu soruların cevapları, Engels'in *Ailenin, Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* adlı yapıtında açık bir biçimde bulunmaktadır. Ayrıca yukarıda Engels'e yöneltilmiş olan eleştiri Engels'in açıklamaları üzerinden yanıtlanabilir.

Engels, sözü edilen yapıtında, kadın erkek arasındaki eşitsizliğin, hiçbir zaman kadının baskı altında bulunuşunun nedeni olmadığını söyler. Ona göre bu eşitsizlik bu baskının sonucudur. Kadının ev içerisindeki çalışmasının önemsizleşmesi de kadının değersizleşmesi üzerinden açıklanan bir durum değildir. Engels'e göre, erkeğe hiçbir hukuksal ayrıcalıkla desteklenmeye gereksinim duymayan egemen bir otorite kazandıran, onun ailenin dayanağı olması ve aileyi beslemek gibi bir görevle yükümlenmesidir. Engels, bu durumun ortadan kalkması için, kadınların yeniden toplumsal üretime dönmesinin zorunluluğunu ifade eder. Bunun koşulu da ailenin, toplumun iktisadi birimi olarak ortadan kaldırılmasıdır. Engels'e göre, üretim araçlarının toplumsal mülkiyete geçişinden sonra bu durum ortadan kalkacak, özel ev ekonomisi, toplumsal bir sanayi haline dönüşecektir. Ayrıca burada Mackinnon'un "işçi" teriminin, kadınların ev işlerini, fahişelik, çocuk doğurma, vb. işleri kapsamadığı yönündeki eleştirilerine Engels'ten hareketle bir yanıt verilebilir. Engels, iktisadi nedenlerden doğmuş bulunan tek eşliliğin asıl bu nedenler ortadan kalktıktan sonra tam anlamıyla gerçekleşebileceğini belirtir. Üretim araçlarının toplumsal mülkiyete dönüşümüyle birlikte, ücretli emeğin de proletaryanın da ortadan kalkacağı öngörüldüğü gibi, belirli bir sayıda kadın için, para karşılığı kendini satma zorunluluğunun da ortadan kalkacağı öngörülür. Engels, kadının açık ya da gizli evsel köleliği üzerine kurulu olduğunu düşündüğü modern ailede "işçi" teriminin tüm bu işleri içerdiğini belirtmek isteyen şu çok bilinen görüşünü ortaya koyar: "Aile içinde, erkek burjuvadır; kadın proletarya rolünü oynar."[4]

Aile biçimini, toplumsal sistemin bir ürünü olarak gören Engels, tek eşli ailenin, toplumun gereksinimlerini karşılayamaz duruma geldiğinde onun yerine geçecek olan ailenin nasıl bir öz taşıyacağının önceden belirlenmesinin olanaksız olacağını belirtir. Ancak üretim araçlarının toplumsal mülkiyete geçişi, kadının erkekle tam eşitliğini sağlayacaktır. Böyle bir

[3] Catharine A. Mackinnon, *Feminist Bir Devlet Kuramına Doğru*, çev. Türkan Yöney, Sabir Yücesoy, (İstanbul: Metis Yayınları, 2004), 50.

[4] Engels, *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, Seçme Yapıtlar (İstanbul: Sol Yayınları, 1979), 71.

zamanda evlenmenin her şeyin üzerindeki nedeni iktisadi nedenler değil, tarafların birbirlerine duydukları aşk olacaktır. Engels, yalnızca aşk üzerine kurulu olan ve yalnızca aşkın devam ettiği sürece devam eden evliliğin ahlaki olduğunu düşünür. Fuhuşun ortadan kalkması, erkekler için bile tek eşliliği bir gerçek haline getirecektir. Engels, bu durum için yeni bir kuşağın yetişmesinin gerektiğini ifade eder:

> "(Y)aşamlarında, bir kadını asla parayla ya da başka bir toplumsal güç aracıyla satın almamış olacak yeni erkekler kuşağı, kendini gerçek aşktan başka hiçbir nedenle bir erkeğe vermeyecek, ya da bunun iktisadi sonuçlarından korkarak kendini sevdiği kimseye vermekten vazgeçmeyecek olan yeni bir kadınlar kuşağı. İşte bu insanlar dünyaya geldiği zaman, bugün onların nasıl davranmaları gerektiği üzerine düşünülen şeylere hiç kulak asmayacaklar; kendi pratiklerini ve herkesin davranışlarını yargılayacakları kamuoyunu kendileri yaratacaklardır".[5]

Buradan anlaşılacağı gibi tek eşli evliliğin doğuşunu borçlu olduğu mülkiyet koşullarının belirleyici niteliklerinden kurtulacağı yeni bir nesil beklentisi Engels'in görüşlerinde açıkça belirtilmiştir. Mackinnon, ev işinin değersizleşmesi üzerinden, erkeğin toplumda artan servet yoluyla giderek artan iktidarından söz eder. Ancak bu durum ev işinin değersizleşmesi üzerinden değil, tek eşliliğin ortaya çıkışının nedenleri üzerinden açıklanabilecektir. Engels'e göre, tek eşlilik, önemli servetlerin bir elde (erkeğin elinde) toplanmasından ve bu servetin bu erkeğin çocuklarına kalması isteğinden doğmuştur. Servetin babadan çocuklara geçişi aile içindeki servet birikimini kolaylaştırdığı gibi, kadın bedeni üzerindeki denetimi de zorunlu hale getirmiştir. Burada Mackinnon'un ortaya koyduğu şu soru yanıtlanabilir: "Sınıfların ortaya çıkışıyla ev içi emek kavramı nasıl olmuş da "üretken" olmaktan çıkıp "üretken olmayan" bir konuma geçmiştir?"

Engels, *Ailenin Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* adlı yapıtının dokuzuncu bölümünü "Barbarlık ve Uygarlık" adını taşıyan görüşlerine ayırır. Bu bölümde Engels, uygarlığın işbölümünde yeni bir gelişmeyle başladığını ifade eder. En aşağı aşamada, insanların yalnızca doğrudan doğruya kişisel gereksinimleri için ürettiklerini belirtir. Bu yapılan üretimin yanlıca kullanım- değerleri üretimi olduğunu belirten bir açıklamadır. Bu aşamada yapılan değişim, yani bir ürünün değişim-değeri niteliğine biçimini alışı, yalnızca rastlantı sonucu elde kalan fazlalıkla ilgili yalıtık bir olay olarak görülür. Üretimle değil yalnızca ürünlerin değişimiyle uğraşan sınıfın (tüccarlar) ortaya çıkışını uygarlığın bir ürünü olarak gören Engels, üretime herhangi bir biçimde katılmaksızın, onun yönetimini ele geçiren ve üreticileri iktisadi bakımdan egemenliği altına alan sömürü ilişkisini bu sonuç üzerinden açıklar. Toplumun sömüren ve sömürülen olarak bölünmesi ise Engels'e göre, uygarlığın bütün aşamalarında varlığını sürdürür. Uygarlığa karşılık düşen aile biçimi ise erkeğin kadın üzerindeki üstünlüğünü ve sömürüsünü ifade eden tek eşlilik olarak belirler. Burada Engels, Mackinnon'a yanıt olarak gösterilebilecek olan bazı açıklamalar yapar. Engels Mackinnon'un ortaya koyduğu sorudan çok daha kapsayıcı olan, ancak kendisi için kesin bir cevap vermenin mümkün olmadığı bir başka soru sorar: "Sürüler, aşiret ya da gensin ortaklaşa mülkiyetinden, bireysel aile başkanlarının mülkiyetine ne zaman ve nasıl geçti?" Engels için kesin olan, bu değişimle birlikte ailenin köklü bir değişikliğe

[5] Engels, *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, 80.

uğramış olduğudur. Geçinme gereçlerini kazanma, bu araçları üretme ve nihayetinde bunların mülkiyetine sahip olma durumu Engels'e göre her zaman erkeğe ait olmuştur. Bunun sonucunda üretimin sağladığı bütün kazanç erkeğe gitmektedir, kadın da bu kazançtan yararlanır ancak mülkiyete ortak olamaz. Kadının yakınamayacağı bu durumun nedenini Engels, şöyle açıklar: "Aile içindeki işbölümü, mülkiyetin kadınla erkek arasındaki paylaşımını düzenliyordu; bu aynı kalmıştı; ama yine de, yalnızca aile dışındaki işbölümünün değişmiş olması yüzünden, evlilik ilişkileri altüst oluyordu. Eskiden kadının evdeki üstünlüğünü sağlayan neden: kadının kendini tamamen ev işlerine verme olgusu, şimdi, evde erkeğin üstünlüğünü sağlıyordu. Kadının ev işleri artık, erkeğin üretken emeği yanında hesaba katılmıyordu; önemli olan erkeğin çalışmasıydı; kadının çalışması yalnızca önemsiz bir destekti. Daha burada, üretken toplumsal emek dışında, özel ev işleriyle yetinmek zorunda kaldıkça, kadının kurtuluşunun, kadın erkek eşitliğinin olanaksız olduğu ve olanaksız kalacağı ortaya çıkar".[6]

Ek olarak Engels, kadının kurtuluşunun gerçekleşebilir bir duruma gelmesinin, önce toplumsal üretime katılmasına ve ev işlerinin onu yalnızca çok önemsiz bir ölçüde uğraştırmasına bağlı olduğunu düşünür. Bu durum da Engels'e göre, özel ev işini gitgide bir kamu işi yapmaya yönelen modern büyük sanayi ile olanaklı duruma gelmiştir. Engels'in bu görüşlerinde üretken emek tanımlaması kadının ev içindeki etkinliğini dışlar. Bu noktada Marx'ın sermaye birikimine olan katkısı bağlamında ele aldığı üretken emekçi kavramına geri dönmek yerinde olacaktır.

Marx, *Artı Değer Teorileri* adlı yapıtının birinci kitabında, burjuva ufkunun sınırları içerisinde, sermayenin çözümlemesini yapmış olma onurunun esas olarak fizyokratlara ait olduğunu belirtir. Marx'a göre onları "modern ekonomi politiğin gerçek babası" yapan da budur. Görevi kapitalist üretimi çözümlemek olan modern ekonomi politiğin, emek gücünün değerini kavramaya dayandığını belirten Marx, fizyokratların, tamamen doğru olarak şu temel ilkeyi ortaya koyduklarını belirtir: "(...) yalnızca, artı değer yaratan emek üretkendir, bu emeğin ürünü, üretimi sırasında tüketilen değerler toplamından daha fazla bir değer içerir".[7] Bu tanımlama çerçevesinde Marx'ın fizyokratlara yönelik eleştirisinin temelinde, onların genel olarak değeri, henüz yalın özüne yani emek miktarına ya da emek zamanına indirgememiş olmaları yatar. Marx, kapitalist yasaları çözümleyen ve içinde sermayenin üretildiği koşulları doğal yasalar olarak sunan ilk sistem olarak gördüğü fizyokrat sistemi önemser. Bu sistemde gördüğü bazı çelişkileri ise üretken emek kavramı ve artı-değer üretimi temelinde ortaya koyar.

Marx'a göre, artı-değer üretiminin üretimin tüm dalları arasında en açık biçimde tarımda görülmesi sonucu tarımsal emek, fizyokratlara tek üretken emek biçimi olarak görünmüştür. Bu doğrultuda onlar için tek artı-değer biçimi de toprak rantıdır. Marx fizyokrat sistemin, feodal sistemin ve toprak mülkiyeti egemenliğinin yeniden üretilmesi olduğunu düşünür. Sanayi dallarının, çalışmanın üretken olmayan dalları olarak, tarımın basit eklentileri olarak sunulması Marx için feodalizmin burjuvalaşması ya da burjuva topluma feodal bir görünüm atfedilmesidir. Fizyokratların tutunduğu tek noktayı Marx şu şekilde ortaya koyar: "Toprağın üretkenliği, emekçinin, sabit bir miktar olduğu varsayılan bir günlük emeğiyle varlığını sürdürmek için tüketmesi gerekenden fazlasını üretmesine olanak sağlar. Bu çerçevede artı-değer doğanın armağanı olarak belirir; doğanın yardımıyla belli bir miktar organik madde

[6] Engels, *Ailenin, Özel Mülkiyetine ve Devletin Kökeni*, 154.

[7] Marx, *Artı Değer Teorileri 1. Cilt*, 1. Baskı, çev. Yurdakul Fincancı, (Ankara: Sol Yayınları, 1998), 39.

–tohumlar, hayvanlar- emeğin daha çok inorganik maddeyi organik maddeye dönüştürmesini sağlar".[8]

Marx, bu sistemdeki çelişkilerin temel olarak artı-değerin açıklanması konusunda olduğunu belirtmiştir. Fizyokratlar ona göre, değerin genel olarak toplumsal emeğin bir biçimi olduğunu ve artı-değerin artı-emek olduğunu görememiştir. Marx için burada en sorunlu noktanın değerin yalnızca kullanım-değeri olarak görülmesi olduğunu söylemek yanlış olmaz. "Artı Değer Teorileri" adlı yapıtında Marx, Adam Smith'in metaları ve metaların değişimini başlangıç noktası olarak alışını çok doğru bir yaklaşım olarak niteler. Marx'a göre Smith, ortaya koyduğu bu başlangıç noktasıyla, üreticilerin birbirleriyle ilk olarak yalnızca metaların sahipleri kimlikleriyle karşı karşıya geldiklerini keşfetmiştir. Aynı zamanda Smith, sermaye ve ücretli emek arasındaki değişimde metaların temsil ettikleri emek miktarıyla orantılı olarak değişilmekten çıktığını keşfeden kişidir. Burada sınırlı da olsa, Smith'in *Milletlerin Zenginliği* adlı yapıtındaki bazı görüşlerine yer vermek uygun olur.

SMITH: MİLLETLERİN ZENGİNLİĞİ

Genel servetin büyümesinin nasıl sağlanacağını araştıran Smith, malların değerinin, her birinin üretimi için gerekli olan emek miktarı tarafından belirlendiğini ifade eder. Herkesin, insan yaşamı için gerekli, elverişli, hoşa giden nesnelerden yararlanabildiği olanak ölçüsünde zengin ya da yoksul olduğunu belirten Smith, işbölümünün gelişimiyle birlikte, bu şeylerin pek azını insanın kendi emeğiyle elde edebileceğini söyler. Smith bu sözlerine ek olarak "değer" ölçüsü olarak gördüğü şeyi şu şekilde ortaya koyar:

> "Bütün bunların en çoğunu başkalarının emeğinden edinmesi, üzerinde egemen olabileceği ya da satın almaya gücü yeteceği emek miktarına göre, zengin ya da yoksul olması gerekir. Şu halde, kendisi kullanmak ya da yoğaltmak niyetinde olmadığı ve başka şeylerle değiş etmeyi tasarladığı bir şeyin, ona sahip bulunan için değeri, o şeyin, kendisine, satın almak ya da üzerinde hükmedebilmek olanağını verdiği emek miktarına eşittir. Demek ki emek, bütün malların değişim değerinin gerçek ölçüsüdür".[9]

Smith'in bu sözleri, Marx'ın tanımladığı biçimiyle metaların kullanım-değeri olarak gerçekleşmeden önce, değer olarak gerçekleşmek durumunda olduğunu söyleyen görüşlerle birlikte açıklanabilir. Marx'ın çözümlediği biçimiyle meta, sahibi için bir kullanım-değerine sahip değildir. (Yoksa meta sahibi onu pazara getirmeyecekti.) O metadaki kullanım-değeri, başkaları içindir. Mal sahibi de elindeki metayı kendisi için kullanım değeri olan metalarla değiştirmeye karar verir. Bu demek olur ki metalar sahipleri için kullanım-değeri değildir.

Ancak kendilerine sahip olmayanlar için kullanım-değerleridir. Değişimi zorunlu kılan Marx'a göre budur. Metalar bu sayede birbirlerinin karşısına değer olarak çıkarlar ve Marx'a göre bu sayede kullanım değeri olarak gerçekleşmeden önce değer olarak gerçeklik kazanırlar. Dolayısıyla bu görüşe dayanarak, emeğin ürünü olan tüm şeylerin her şeyden önce bir değere sahip olduğunu ve kadının ev içerisindeki etkinliğinin de dolaşıma gitmese bile bu

[8] Marx, *Artı Değer Teorileri, 1. Cilt,* 39.
[9] Adam Smith, *Milletlerin Zenginliği.* çev. Haldun Derin, (İstanbul:Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008), 35.

değeri taşıdığını söylemekte herhangi bir sakınca yoktur. Ancak bu değerin, üretken olan ve olmayan emeğin tanımlanmasında bir anlamı olup olmadığı ekonomi politikçilerin görüşlerinde belirsizdir.

Smith, *Milletlerin Zenginliği* adlı yapıtında sermayenin birikimi ve üretken emek-üretken olmayan emek hakkındaki görüşlerine yer verir. Smith'in ortaya koyduğu görüşler ekseninde, kadının ev içerisindeki etkinliğinin "sıradan bir hizmetçinin emeği"ne karşılık geldiği ve üretken olmayan emek tanımının sınırları içerisinde kaldığı görülür. Smith, harcandığı nesnenin değerine değer katan emeği üretken emek olarak tanımlar. Fizyokratların aksine o, bir sanayi işçisinin emeğinin, üstünde çalıştığı gerecin değerine değer kattığını ve dolayısıyla üretken olduğunu belirtir. Sanayi işçisinin ürüne kattığı değer, kendi geçiminin ve ustasının kârının değerine eşittir. Sıradan bir hizmetçinin emeği ise Smith'e göre hiçbir şeyin değerine değer eklememekle birlikte onun bakım masrafı, bir daha geri gelmemektedir. Oysa sanayi işçisinin ücreti, o ücreti veren ustası için gerçekte hiçbir şekilde masraf değildir. Çünkü onun ücretinin değeri, emeğinin harcandığı nesnenin artan değeri içinde bir kârla birlikte geri gelmektedir. Kadının ev içerisindeki emeğinin ürününün çoğunlukla "meta" olmayışı, üretken emek ve üretken olmayan emek arasında yapılan ayrımda, onun yerini kesin bir biçimde belirler. Ürettiği kullanım değeri, kendisinin de tükettiği bir "şey" olunca kadın emeği "sıradan bir hizmetçinin emeği" olarak tanımlanır. Bu emeği Smith, sanayi işçisinin emeğinden şu şekilde ayırmaktadır: "Yalnız; sanayi işçisinin emeği, o emek harcandıktan sonra, hiç değilse bir zaman sürüp giden belirli bir nesne ya da satılabilir bir mal üzerinde kökleşip maddeleşir. O sanki, depolanıp ambara konulmuş, gerekirse bir başka zamanda kullanılabilecek, şu kadar bir emektir. O nesne veya –hepsi bir kapıya çıkar- o nesnenin bedeli, gerekirse, onu ilkin üretmiş olan emek kadar bir emeği ileride harekete geçirebilir. Tersine; sıradan hizmetçinin emeği herhangi bir nesne ya da satılır bir mal üzerinde kökleşip maddeleşmez. Onun hizmetleri, genel olarak yapılır yapılmaz kaybolur gider; geride sonradan karşılığına o miktar elde edilebilecek bir iz veya değer bıraktıkları olmaz".[10]

Smith, toplumun yeniden üretimini bir üretim biçimi olarak görmediği için, onun görüşlerinde kadın emeğinin açıkça belirtilmemiş olsa bile satılabilir bir mal üzerinde maddeleşmeyen, değer üretmeyen "sıradan hizmetçi emeği" olarak tanımlanabileceği görülür. O, toplumun yeniden üretimini ancak ücretlerin belirlenmesi konusunda söz konusu eder. Smith bir insanın ücretinin hiç değilse onun geçimine yetecek kadar olması gerektiğini ifade eder. Ek olarak ücretin bu miktardan fazla olmasını gerekli kılan durumun, işçilerin üremesi ve çoluk çocuk yetiştirmesi olduğunu söylemektedir. O, emeğin bolca ödüllendirilmesinin, soy sop üremesinin kamçılayıcısı olduğunu düşünür. Ayrıca ona göre, emek ücretleri çalışmanın da körükleyicisidir. Burada Smith'in emek derken yalnızca ücretli emeği söz konusu ettiği açıktır. Gerek üretken ve üretken olmayan işçilerin, gerekse hiç iş görmeyenlerin Smith'e göre ülke toprağının ve emeğinin yıllık ürünü ile eşit derecede beslendikleri düşünüldüğünde, bir nesne ya da satılabilir bir mal üzerinde maddeleşmeyen emeğin, hiç iş görmeyenler gibi bir "yük" olduğu kesindir. Yine de üretken emeğin, maliyetinden daha fazla değer yaratan ücretli emek olarak tanımlanması, "sıradan bir hizmetçinin emeği"ne denk olan ev içi emeği neden dışladığı tartışmalıdır. Bu emeğin maliyetinden daha fazla değer yarattığı ortadadır. Onun üretken olmayışı, Smith'in görüşlerine göre ancak ücretli olmayışı üzerinden açıklanabilir bir durumdur. Ev içi emeğin bu şekilde tanımlanması, Marx'ın *Artı-Değer Teorileri*'nde Smith üzerine

[10] Adam Smith, *Milletlerin Zenginliği*, 358.

yazdıklarını hatırlatır. Marx, Smith'in üretken olmayan emekçilerin emeklerinin bir nesnenin değerine değer katmayan emek olduğu şeklindeki görüşlerinin, daha çok üretken olmayan emekçilerin büyük bir kesimini kapsadığını belirtir. Marx şöyle demektedir:

> "(A.) Smith pekala bilir ki, gömlek dikmesi için evime çağırdığım bir gündelikçi, ya da mobilyaları onaran işçiler, ya da evimi temizleyen hizmetçiler, vb. ya da ete şuna buna lezzetini veren aşçı, emeğini bir şeyin içinde saptamakta ve gerçekte o şeylerin değerini arttırmaktadır; tıpkı gündelikçi terzinin fabrikada dikiş dikmesi, makineleri onaran makine ustası, makineleri temizleyen işçi, ya da kapitalistin ücretli işçisi olarak bir otelde yemek pişiren bir aşçı gibi. Bu kullanım-değerleri ayrıca potansiyel metalardır; gömlek belki de rehinciye gönderilecektir, ev yeniden satılacaktır, mobilya açık artırmaya çıkarılacaktır, vb... Şu halde bu insanlar da potansiyel olarak meta üretmektedirler, üzerinde çalıştıkları nesneye değer katmaktadırlar. Ne var ki, bunlar üretken-olmayan emekçiler arasında çok ufak bir grupturlar; kuşkusuz geniş hizmetliler kitlesi için, ya da rahipler, devlet memurları, askerler, müzisyenler, vb. için bu söz konusu değildir".[11]

Marx'ın burada yalnızca ücretli emekten söz ediyor oluşu, onun ücretsiz emeğin yarattığı değeri dışladığı anlamına gelmez. Aksine yukarıdaki sözler ev içindeki emek için de doğrudan geçerli olarak görülebilir. Ev içerisindeki kadın emeği, potansiyel metalar olan kullanım değerleri üretmektedir. Kadınlar üretken- olmayan emekçiler arasındaki o küçük grubun bir parçasıdırlar. Yaptıkları işin bedeli "ücret" olmasa bile. Kaldı ki, Marx'a göre ücretin, belirli bir emek zamanı karşılığında, ya da belirli bir işin yapılması karşılığında kapitalist tarafından ödenen para tutarı olarak tanımı yalnızca görünüşü anlatır. Marx'a göre, para karşılığı kapitaliste satılan emek-gücüdür. Kadının adanmış olan emek-gücünün bedeli ödenmiyor oluşu, ürettiği metada bir değer yarattığı ya da kullanım değeri olan bir potansiyel meta ürettiği gerçeğini değiştirmez. Marx, *Ücretli Emek ve Sermaye* adlı yapıtında "ücret"i şöyle açıklar: "Dolayısıyla ücret, işçinin kendi ürettiği metada sahip olduğu bir pay değildir. Ücret, kapitalistin onlarla kendisi için belirli bir miktarda üretken emek-gücü satın aldığı, daha önceden varolan metaların bir bölümüdür".[12]

Bu tanımlama da da açığa çıktığı gibi, Marx'a göre işçi, kendi emek gücü karşılığında kapitalisttten bir ücret, başka bir anlatımla yaşaması için gerekli geçim araçlarını alır. Ancak ücretli emeğin kendisi için bu geçim araçları o anda tüketim içindir. Smith, hatırlanacağı gibi üretken emekçinin bakım masrafının, nesnenin artan değeri içinde bir kârla geri geldiğini belirtmişti. Marx'a göre ise, işçinin kendisi için bu giderler, bir daha geri gelmemekte, karşılanmamaktadır. Yani kapitalist için bir fark yaratan bu durum, işçi açısından üretken olmanın ya da olmamanın bir anlam ifade etmediği bir durumdur. Marx, işçi açısından geçim araçlarının tüketilmesinin ne anlama geldiğini şöyle açıklamaktadır:

> "Ama, bu geçim araçlarını tükettiğim anda, bunlar benim için bir daha geri gelmemek üzere kaybolmuştur; meğer ki, bu araçların benim varlığımı sürdür-

[11] Marx, *Artı-Değer Teorileri*, 154.
[12] Marx, *Ücretli Emek ve Sermaye*, çev. Sevim Belli, (Ankara: Sol Yayınları, 1999), 21.

memi sağladıkları süreyi, yeni geçim araçları üretmekle, tüketim sırasında, tüketilmekle yok olan değerlerin yerine emeğimle yeni değerler yaratmakta kullanayım. Ama aldığı geçim araçları karşılığında, işçinin kapitaliste teslim ettiği, işte bu soylu yeni üretim gücüdür! Dolayısıyla o, bu gücü kendisi için yitirmiş olur".[13]

Bu durum kadının ev içerisindeki emeği içinde geçerli olan bir durumdur. Kendi varlığını sürdürmesini sağlayan değerleri, tüketilmekle yok olan kullanım değerleri yaratarak geçiriyor olmasının, kapitalist için yeni zenginlikler üreterek kendi varlığını sürdürmeye yetecek değerleri elde etmesinden hiçbir farkı yoktur. Her iki durumda da, kendisi için kendi yeniden üretim gücünü yaşamak için bir başkasına teslim etmektedir. Kaldı ki, ücretsiz olan bu emek, işçinin emek-gücünün üretim maliyetinde hesaba katılmış olan bir emektir.

Marx, emek-gücünün üretim maliyetinin, bir işçiyi işçi olarak muhafaza etmek için gerekli olan giderler olduğunu söyler. Tıpkı Smith'in ücret tanımlamasında belirttiği gibi Marx da emek-gücünün üretim maliyetinin belirlenmesinde, üreme giderleri gibi işçinin soyunun devamı ve ertesi gün fabrikaya gidecek emek gücünün devamı için gerekli giderleri de hesaba katmak gerektiğini belirtir. Marx'ın asgari ücret olarak tanımladığı bu ücreti, David Ricardo, *Ekonomi Politiğin ve Vergilendirmenin İlkeleri*'nde, "emeğin doğal fiyatı" olarak tanımlar. Ona göre emeğin doğal fiyatı, emekçilerin geçinebilmeleri ve nesillerini herhangi bir azalma olmaksızın sürdürebilmeleri için gerekli olan fiyattır. Ancak emekçinin ailesine bakabilme gücü Ricardo'ya göre, aldığı ücretten başka bir şeye bağlıdır. Emeğin doğal fiyatının neye göre artıp neye göre azaldığını Ricardo şöyle açıklar:

"Emekçinin hem kendisine bakabilmesi, hem de emekçilerin sayısının devamlı kılınabilmesi için gerekli olan ailenin geçimini sağlayabilme gücü, ücret olarak alacağı paranın miktarına bağlı değildir. Bu güç aldığı parayla ne miktarda gıda ve temel gereksinme sağlayabileceğine ve alışkanlıkların kendisi için gerekli kıldığı kolaylıklardan ne kadar elde edebileceğine bağlıdır. Gıda ve temel gereksinmelerin fiyatı yükseldiğine emeğin doğal fiyatı artacak, gıda ve temel gereksinmelerin fiyatı düştüğünde emeğin doğal fiyatı azalacaktır".[14]

Yani işçinin ücreti hem kendisine bakabilmesi için hem de ailesini geçindirebilmesi için belirlenmiştir. Ancak burada Smith'e yönelik gizli bir itiraz gözden kaçmamalıdır. Ricardo, bu sözlerden de anlaşılacağı gibi, Smith'in "tüm metaların değerini saptayan ve kıyaslayan tek ve nihai ölçütün, kendi değeri asla değişmeyen emek olduğu"nu söyleyen görüşüne karşı çıkar. Ricardo'ya göre, emeğin bazen daha fazla bazen daha az miktarda mal satın alabilmesinin nedeninin, bu malları satın alan emeğin değişmesi değil, o malların değerinin değişmesi olduğunu söylemek yanlıştır. Ancak Ricardo, Smith'e katıldığı noktayı şöyle açıklar:

"(A)dam Smith'in daha önce söylemiş olduğu gibi, 'değişik nesneleri elde etmek için gerekli olan emek miktarları arasındaki oran bu nesnelerin birbirleriyle değiştirilebilmeleri açısından, kural olabilecek tek ölçüt gibi görünmektedir' demek doğrudur; bir başka deyişle, metaların şu andaki ve geçmişteki değerini,

[13] A.g.e., 33-34.

[14] David Ricardo, *Ekonomi Politiğin ve Vergilendirmenin İlkeleri*, çev. Tayfun Ertan, (İstanbul: Belge Yayınları, 1997), 85.

emekçiye emeğin karşılığında verilen metaların göreli miktarları değil, emeğin üreteceği metaların göreli miktarları belirler".[15]

Kısaca emek, Smith'e göre de Ricardo'ya göre de tüm değerin temelidir ve metaların göreli değerini kendi başına tayin eder. Bu durum kadın emeği açısından şu şekilde yorumlanabilir: Kadının ev içerisindeki emeğinin herhangi bir şekilde karşılıksız oluşu o emeğin değerini belirleyen bir ölçüt olarak görülemez. Ev içi emek, değişik nesneleri elde etmek için potansiyel olarak değişilmeye elverişli emek-ürünleri meydana getirir. Ancak bu emeğin farklı emek türleri arasındaki yerinin ne olduğunu belirleyen, ekonomi politiğin kavramlarıyla, piyasada hemen hemen tam bir kesinlik bulan ve oluşturulduktan sonra önemli ölçüde değişikliğe uğramayacağına kesin gözüyle bakılan bir "değer ölçeği"dir. Ricardo'ya göre, bir mücevhercinin bir günlük emeği, sıradan bir emekçinin bir günlük emeğinden daha değerliyse bu fark çoktan belirlenmiş ve değer ölçeği içindeki yerini almıştır. Aynı şekilde bir kadının emeği, ev içerisinde olmasının dışında piyasa koşullarında bile, çok uzun bir dönem boyunca erkeğin emeğinden değersiz bulunmuşsa, bu cinsiyetçi ideolojinin değer ölçeği üzerindeki etkisini göstermektedir. Kısaca ücretsiz olmak, üretken olmamak anlamına gelmez. Marx'ın deyimiyle, emeğin para karşılığı basit değişimi, emeği üretken emeğe dönüştürmez. Marx, Smith'in üretken emek üzerinde ortaya koyduğu görüşleri analiz ederken; ücretli emeğin, üretken emek tanımlamasının nasıl bir parçası olduğunu açıklar. Marx, Smith'in üretken emek dediği şeyin birbirine dolanmış iki tanımı olduğunu söylemekte ve bu tanımlardan birini doğru, diğerini hatalı bulmaktadır. Doğru tanım Marx'a göre, Smith'in kapitalist üretim açısından tanımladığı artı-değer üreten emeğin üretken olduğunu söyleyen tanımlamadır. Marx'a göre bu metanın ya da paranın sermayeye dönüştürülmesidir. Kısaca sermaye üreten ücretli emek üretkendir. Ancak Marx, bu üretkenliğin yalnızca kapitalist üretim biçimi için geçerli olduğunu söylemektedir. Mutlak ve göreli üretkenlik arasında da bir ayrım yapan Marx, şöyle demektedir:

> "Bir kapitalist sınıfın ve dolayısıyla sermayenin mere existence'ı (salt varoluşu) emeğin üretkenliğine, mutlak üretkenliğine değil, göreli üretkenliğine bağlıdır. Örneğin bir günlük emek yalnızca işçiyi yaşatmaya, yani emek-gücünü yeniden üretmeye yetiyorsa, mutlak anlamda, işçinin emegi üretkendir, çünkü yeniden-üretmektedir; yani tükettiğine (kendi emek-gücünün değerine) eşit değeri sürekli olarak yenilemektedir. Ama kapitalist anlamda bu emek üretken değildir, çünkü hiçbir artı değer üretmemiştir".[16]

Marx'a göre artı-değer üretmemiş olan bu emek, kapitalist üretim açısından hiçbir değer üretmemiştir. Marx sermayenin varlığının, işçinin işçi olarak yaşamını sürdüreceği miktarda üründe maddeleşenden daha fazla değer yaratan ücretli emek üzerine kurulu olduğunu söyler. Bu açıklama Marx'ın ifadesiyle Smith'in de en büyük bilimsel başarısı olmuştur. Üretken emeğin kapitalist üretim açısından bu tanımı üretken olmayan emeğin ne olduğunu da açıklamaktadır. Marx'a göre, üretken olmayan emekçinin, emeği sermaye ile değişilen üretken emekçinin aksine, emeği gelirle değişilen emekçi olduğu söylenebilir. Bu noktada Marx için kadın emeğinin de, tıpkı "kapitalistin evine giden ve pantolonunu onaran gündelikçi bir

[15] A. g. e., 31.
[16] Marx, *Artı- Değer Teorileri*, 148.

terzi" gibi yalnızca basit bir kullanım değeri ürettiğinden ve emeği gelirle değişildiğinden üretken olmayan emekçiler grubuna dahil edilip edilemeyeceği sorulabilir. Bu soru kesin bir biçimde olumsuz bir şekilde yanıtlanabilir. Çünkü kapitalist, gündelikçinin kendisine artı-değer getirmeyecek emeğini, kendi gelirinden küçük bir parçayla değişmiştir. Bu emeğin kapitalist açıdan üretken emek tanımlamasının içerisine girmese bile, kapitalist açıdan üretken olan emekte katkısı görmezden gelinemeyecek bir emek olması zorunludur. Sonuçta işgücünün devamlılığını sağlamada bu emeğin rolü reddedilemez bir biçimde belirgindir.

Bir başka açıdan ise bu bir ve aynı emek, bir üretici tarafından daha fazla değer üretmek üzere satın alınırsa, kapitalist üretim için üretken bir emek olacaktır. Diğer taraftan ise, üretken emekçiler sınıfının kendileri için harcadığı emek de üretken olmayan emek olarak tanımlanır. Üretken olan ve olmayan emek arasındaki ayrım böylesi bulanık bir varoluşa sahiptir. Marx'tan hareketle üretken olmayan emek olarak dahi tanımlansa, ev içerisindeki emeğin sermaye ile olan ilişkisi sorgulanabilir. Marx'ın şu sözleri bu sorgulama için bir çıkış yolu olarak gösterebilir:

> "Demek oluyor ki, şu üretken olmayan emek denen bir kısım emek, bir yandan kendini, aynı zamanda meta da olabilecek maddi kullanım değerlerinde somutlaştırırsa bir yandan da bu hizmetlerin, dar anlamda herhangi bir nesnel biçim almayan –yani hizmetleri görenlerden ayrı şeyler olarak bir varlık kazanamayan ve bir metaya, onun değerinin bir parçası olarak girmeyen- bir başka kısmı (emeği doğrudan satın alan tarafından) sermaye karşılığı satın alınabilir; böylece kendi ücretini çıkarır ve girişimciye de bir kâr bırakır. Kısacası bu hizmetlerin üretimi kısmen sermayenin kapsamı içerisine alınabilir; kendini yararlı şeylerde somutlaştıran bir kısmı ise doğrudan gelir tarafından satın alınır ve kapitalist üretim kapsamı içine sokulmaz".[17]

İşte ev içerisindeki etkinliğin üretken emek üzerinde temellendiği, aslında sermaye karşılığında satın alınmış olan, başka bir anlatımla değişilmiş olan ve işçiyi işçi olarak korumaya adalı parçası üzerinden açıklanabilir. Bu emek doğrudan artı-değer üretmese bile, artı-değer üretimi için bir etmen olarak hizmet etmektedir. Bu özelliği dolayısıyladır ki herhangi bir meta üretmemiş olsa dahi, sermaye birikimine etkisi vardır. Kaldı ki Marx'a göre Smith, üretken emek tanımlamasında, "emeğin maddeleşmesi" konusunda hatalı bir yaklaşım geliştirmiştir.

Marx, metadan emeğin maddeleşmesi olarak söz edildiğinde bunun yalnızca hayali bir şey olduğunu söyler. Yani bu söz edişte metanın maddi gerçeğiyle bir ilişkisi yoktur; o, belli bir miktarda para olarak düşünülmüştür. Marx, emeğin, sonucu olduğu bir metanın üzerinde iz bırakmamasının olabilirliğinden söz eder. Ayrıca Marx'a göre metaya aktarılan emeğin bir kısmı da soyut ve meta üzerinde iz bırakmayan bir emektir. Marx, metaya aktarılan emeğin bir yanda somut ve yararlı bir emek olduğunu, bir yandan da geçmişteki emeğin aktarımı anlamında soyut ve sosyal yönden gerekli bir emek olduğunu düşünür. Rosa Luxemburg, *Sermaye Birikimi* adlı yapıtında Smith'e üreten emeğin bu iki niteliğini görmediği konusunda bir eleştiri getirir. Luxemburg'a göre bu farkı görememek sadece Smith'in değil, klasik okulun tüm üyelerinin, değer kuramlarına yaklaşımlarındaki en önemli eksikliğe işaret etmektedir. Luxemburg, Smith'in şu gerçeği gözardı ettiğini söyler: "Emek, yeni değer yaratabilme niteliğinin yanı

[17] Marx, *Artı-Değer Teorileri*, 156.

sıra, kullanılan üretim araçları içindeki eski değerleri, yeni metalara aktarabilmektedir".[18] Marx, meta üreten emeğin bu iki niteliği arasındaki farkı ortaya koymuştur. Bu noktada meta üreten emeğin, üretim araçları içerisindeki emeği metaya aktarması gibi soyut olan ancak toplumun yeniden üremesi için gerekli olan emeği de içerdiğini gözden kaçırmamak gerekir. Yani meta üreten emeğin içinde, "kadının görünmeyen emeği"nin de izi vardır. Bu emeğin sermayenin boyunduruğu altında olmak bakımından bir proleterin emeğinden çok büyük bir farkı yoktur. Buradaki sömürünün kendisi de ekonomik etkenler üzerinden açıklanacak olan bir sömürüdür.

Luxemburg, *Sosyal Reform mu Devrim mi?* adlı yapıtında, kapitalist sınıf ilişkilerinin burjuva temelinde yasal reformlarla dönüştürülemeyeceğini belirtir. Çünkü ona göre, proleter herhangi bir yasa tarafından değil, sefaletin, üretim araçlarının eksikliği tarafından sermayenin boyunduruğu altına sokulmuştur. Buna göre ücreti de ücretsizliği de belirleyen ekonomik etkenlerdir. Sömürünün dayandığı ekonomik gerçeği Luxemburg şöyle açıklar: "(S)ömürünün kendisi yasalara değil, öteki niteliklerinin yanısıra değer, hem de işçinin besininde giderilemeyecek kadar artı-değer oluşturma gibi hoş bir niteliğe sahip, işgücünün bir meta oluşu saf ekonomik gerçeğine dayanmaktadır".[19]

İşte ev içindeki emeğin sömürülmesinin kendisi de artı-değer oluşturma niteliğinden yoksun oluşu üzerinden açıklansa da aslında onun potansiyel olarak bu niteliğe sahip olması ve bir meta oluşu gerçeğinden hareketle anlaşılabilir. Çünkü bu emeğin artı-değer oluşturma niteliğinin açığa çıkmaması çoğu kez kendinden değil, piyasanın sahip olduğu koşullardan kaynaklanır. Eğer böyle olmasaydı fabrika, ucuz emek gücü olarak bu niteliği açığa çıkarmaz, yedek işgücü olarak onu hazırda bekletmezdi. Kısaca ev içi emek sermayenin gerektiğinde üretken emek olarak nitelediği bir biçim alır. Sermaye açısından öyle olmadığında dahi birikime etkisi olan bir emektir bu. Metanın "geçmiş emek", "maddeleşmiş emek" olarak belirdiği kabul ediliyorsa ve meta üreten emeğin sermaye birikimine doğrudan etkisi varsa o halde ev içerisindeki emek, sermaye birikimine etki eden bir emektir demek yanlış olmaz. Zaten Marx'a göre bir nesne biçiminde ortaya çıkmayacaksa, meta emek gücünün kendisi olarak da belirebilir. Kadının ev içerisindeki emeğinin üretken tanımlamasını hak ettiği Marx'ın şu sözlerinden hareketle şiddetle savunulabilir: "Bundan ötürüdür ki, üretken emek, öyle bir emektir ki meta üretir ya da doğrudan emek-gücünün kendisini yetiştirir, geliştirir, yaşamını sürdürür ya da yeniden üretir."[20] Bu tanım tartışma götürmez bir biçimde kadın emeğini de içermektedir.

Not: Bu makale yayınlanmamış yükseklisans tezimden üretilmiştir.

[18] Rosa Luxemburg, *Sermaye Birikimi*, çev. Tayfun Ertan, (İstanbul: Belge Yayınları, 2004), 49.
[19] Rosa Luxemburg, *Sosyal Reform mu Devrim mi?*, çev. Nihal Yılmaz, (İstanbul:Belge Yayınları, 1993), 98.
[20] Marx, *Artı-Değer Teorileri*, 161.

Kaynaklar

Engels, Friedrich. *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, Seçme Yapıtlar, 3. cilt. İstanbul: Sol Yayınları, 1979.

Luxemburg, Rosa. *Sermaye Birikimi.* Çeviren Tayfun Ertan, İstanbul: Belge Yayınları, 2004.

_____. *Sosyal Reform mu Devrim mi?*. Çeviren Nihal Yılmaz, İstanbul:Belge Yayınları, 1993.

Mackinnon, Catharine. *Feminist Bir Devlet Kuramına Doğru.* Çeviren Türkan Yöney, Sabir Yücesoy, İstanbul: Metis Yayınları, 2004.

Marx, Karl. *Kapital 1. Cilt.* çev. Alaattin Bilgili. İstanbul:Sol Yayınları, 2000.

_____. *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, 5. baskı. Çeviren Sevim Belli Ankara: Sol yayınları, 1993.

_____. *Artı Değer Teorileri 1. Cilt.* 1. Baskı, Çeviren Yurdakul Fincancı, Ankara: Sol Yayınları, 1998.

_____. *Ücretli Emek ve Sermaye.* Çeviren Sevim Belli, Ankara: Sol Yayınları, 1999.

Ricardo David. *Ekonomi Politiğin ve Vergilendirmenin İlkeleri.* Çeviren Tayfun Ertan, İstanbul: Belge Yayınları, 1997.

Smith, Adam. *Milletlerin Zenginliği.* Çeviren Haldun Derin, İstanbul:Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008.

Bireyselleştirme ve cinsiyetler arası ilişkilerin değişimi

Arslan Topakkaya

GİRİŞ

Bu yazının ana sorunsalı modern ve postmodern süreçlerin geleneksel anlamda cinsiyetler arası ilişkilerde büyük değişim ve dönüşüme sebep olduklarını göstermeye çalışmaktır. Aslında bireyselleştirme sürecinin ana hedeflerinden birisi bizzat budur. Bu alandaki değişim ve dönüşümü toplumsal yansıma alanlarıyla ortaya koymak yazının diğer bir amacını oluşturmaktadır. Bununla birlikte aşırı bireyselleştirmeci bazı düşünürlerin iddia ettiği gibi cinsiyetler arasındaki değişim ve dönüşümlerin toplumsal bazda geleneksel anlamda cinsiyetler arası ilişkiyi tamamen ortadan kaldıramadığı olgusu da dikkate alınması gereken diğer bir gerçekliktir. Bu anlamda bu sürecin hem olumlu hem de olumsuz yönlerinin olduğu yine yazıda gösterilmeye çalışılacaktır.

Cinsiyetler arası ilişkilerin değişim süreci aslında toplumsal tarihin gelişim ve değişim süreciyle paralel giden bir durumdur. Bununla kastedilen şey, kültürel, toplumsal ve tarihsel gelişme ve değişimlerin doğrudan ya da dolaylı olarak cinsiyetler arası ilişkilerin değişmelerine sebep olduğudur.

Modern çağda başlayıp kendisini postmodern süreçte çok yoğun bir şekilde hissettiren bireyselleştirme akımı, cinsiyetler arası ilişkilerde oldukça esaslı değişimlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Modern batı toplumlarında bu akımın ortaya koyduğu sonuçlar oldukça belirgindir ve bir çok alanda bireyselleştirmenin etkilerine şahit olmak mümkündür. Bireyselleştirme her şeyden önce bireyin geleneksel değerlerden, sınıftan, sahip olduğu kültürel bağlardan bir çözülmeyi ifade etmektedir.[1] Bu akım bireyin kendini geliştirmesi ve

[1] Arslan Topakkaya, "Bireyselleştirme (*Individiualisierung*) Toplumsal Çözülme İkilemi", *Yeditepe'de Felsefe*, 7. kitap (2008), 144.

gerçekleştirmesine özel bir önem verir. Bireyselleştirmenin önemli özelliklerinden biri de bireyin bu sürece aktif katılımını istemekle kalmaması onu bu sürece katılmaya zorlamasıdır. Bu süreçte -gittikçe artan bir oranda- bireyin "yalnızlaşması" ile yaşamının "özelleşmesi" söz konusudur. Buna karşın birey her durumda eskisine oranla daha fazla bir eylem alanına sahip olmaktadır. Modern ve postmodern toplumlarda bireyselleştirme toplumsal bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bireyselleştirme süreci cinsiyetler arası ilişkilerde de köklü değişikliklere sebep olmuştur. Cinsiyetler arası ilişkiler bugün kesinlikle eskisinden farklıdır ve bu tartışma özellikle Batı' da 80'li yıllardan sonra oldukça yoğun bir biçimde tartışılmış ve tartışılmaya da devam etmektedir. Bu tartışmalar başlangıçta cinsiyet rollerinin eşitlenmesi, cinsiyetler arası eşitsizliğin ortadan kaldırılması bağlamında yapılmıştır. Bu tartışmalar konuyla ilgili diğer tartışmaları beraberinde getirmiş, modern cinsiyetler arası ilişkilerin belirli bir norma bağlanıp bağlanamayacağı, bağlanması durumunda bunun cinsiyetler arası yeni bir eşitsizliğe sebep olup olmayacağı sorunsalının açığa çıkmasına sebep olmuştur.

Bu genel girişten sonra bireyselleştirmeyle cinsiyetler arası ilişkilerin nasıl bir bağıntıya sahip olduğunun anlaşılması bakımından ilk önce bireyselleştirme kavramına daha yakından bakmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz. Bu tanımlamadan sonra bireyselleştirmeyle cinsiyetler arasındaki bağıntı ve daha sonra da cinsiyetler arası ilişkilerin farklı toplum sınıflarında ne tür yansımalarının olduğu konusu üzerinde durulacaktır.

I. BİREYSELLEŞTİRME NEDİR?

Bireyselleştirme her şeyden önce sosyal gelişme ve tecrübelerin bir sonucudur. Bu süreç bir taraftan önceden sahip olunan ya da verilen yaşam tarzlarının çözülmeye başlaması olarak – mesela sosyal sınıf, sosyal tabaka, cinsiyet rolleri, aile ve komşuluk gibi- gözükürken, diğer taraftan devlet ya da hakim güç tarafından düzenlenmiş yaşam tarzı ve bakış açısının da değişmesi anlamına gelmektedir.[2] Bireyselleştirme bireysel özgürlükler bağlamında bir kazanç olarak değerlendirilebilir. Bu süreç aynı zamanda politik ve sosyal hakların artması, artan maddi refah, farklı yaşam tarzları ve dünya görüşlerinin hem farklılaşması hem de çoğalmasını da beraberinde getiren bir süreçtir. Bu süreç sayesinde insanlar farklı seçim imkanlarına kavuşmakta ve tüketim seçeneklerini çeşitleyebilmektedirler.[3] "Bireyselleştirme insanların verilmiş olan yaşam tarzlarından vazgeçmesi, karar verme sürecinin tamamen bireye bırakılması, ilkesel olarak karar verme sürecinde dışsal etkilerden mümkün olduğunca uzaklaşılması ve bireyin kendini gerçekleştirmeyle ilgili kararların mümkün olduğunca artışını ifade eder".[4]

Bireyselleşme süreci –U.Beck'in de tespit ettiği gibi- modernleşme süreciyle paralel bir biçimde artmaktadır. Bu artış çeşitli rizikoları da beraberinde getirmektedir. Beck'e göre modernleşme süreci bireyselleştirme sürecinin üç farklı yüzünü ortaya koymaktadır. Bunlar sırasıyla 1. Tarihsel olarak kazanılmış olan sosyal form ve sosyal bağlardan kopuş, 2. Geleneksel güvenlik anlayışı, inanç ve normlardan kopuş, 3. Bunların doğal sonucu olarak ortaya çıkan

[2] Ulrich Beck/Elisabeth Beck-Gernsheim, *,Individualisierung in modernen Gesellschaften*, in: Riskante Freiheiten (hrsg.von U.Beck), (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1994), 12 vd.

[3] Bütün bu olanaklara rağmen bireyselleştirme sürecinin belirli bir yaşam tarzı modeline bağlı kalmaması ve mevcut olanı da değiştirmeye çalışmasından dolayı geleneksizleşmeye yol açma ve dolaysıyla bireysel yaşamın dayandığı temel ilkelerin gittikçe ortadan kalkması gibi muhtemel zararlarına da dikkat çekmek gerekir

[4] Ingrid, Drexel.,*Jenseits von Individualisierung und Angleichung*, (München,: ISF,1994), 13.

yeni bir sosyal bağın açığa çıkmasıyla ilgili süreçtir.[5]

Birey, modern toplumda eskisinden çok daha fazla bireysel bilinç ve bireysel sorumluluğa sahip olmak durumundadır. Bu sadece sosyal bir zorunluluk ortaya çıkan bir durum değildir. Modern devletler bireyleri kültürel ve ekonomik sürece daha fazla katılmaları için zorlamaktadır. Maddi refaha kavuşmuş devletler bireye "birey" olması, yeni planlar yapması ve kendi başına çeşitli amaçları gerçekleştirmesi için yardım etmektedir. Modern birey bir çok alanda yeni görev ve sorumluluklara karşı karşıyadır. Bunlardan en önemlisi eski dinsel ve köken bağlarının ötesinde bireyin kendi özsel benliğini gerçekleştirme sorumluluğu ve isteğidir.

Bireyselleştirme sürecinin çok yönlülüğü ve çok anlamlılığı bağlamında bu süreci yaşam tarzlarının ve bireysel yaşam modelinin eski kültürel kodlar ve parametrelerden farklılaşması ve onlardan uzaklaşması olarak anlamak ve tanımlamak yanlış olmasa gerektir.[6] Bu tanımdan hareketle bireyselleştirmenin sadece "eşitlik" paradigmasından hareket etmediği kendiliğinden anlaşılmaktadır. Bireyselleştirmenin sosyal yapıyla ilgili olması, bu yapıda açığa çıkan sosyal eşitsizlikleri azaltması ya da ortadan kaldırması anlamına gelmez. Bu süreç sosyal eşitsizliğin daha çok yapısal ve özne merkezli bakış açısının birlikte düşünülmesine olanak sağlar. Yani bir taraftan bu sürecin içinde olan bir birey, ailesi, sosyal ve bölgesel çevresiyle daha az ilişki kurmak durumunda kalırken, diğer taraftan kendi iradesiyle katıldığı bu sürecin getirdiği yeni durumlara entegre olmak zorunda kalmaktadır. Bu olgunun kaçınılmaz sonucu –her bir birey bu sonucu farklı yaşayacağından dolayı- sosyal eşitsizlik olmak durumundadır.[7] Zaten bu süreçte sosyal eşitlik istenilen ve idealize edilen bir paradigma değildir.

Bireyselleştirme sürecinin olumsuz yönlerine dikkatleri çeken ilk düşünür Durkheim'dır. Ona göre bireyselleştirme süreci birlikte yaşama bilincinin kaybolmasına ya da azalmasına sebep olmaktadır. Bu eleştiri adı geçen sürece getirilen en ciddi eleştiri olup, azalan ya da yok olmaya yüz tutan birlikte yaşama bilincinin nasıl tekrar canlandırılacağına dair sorunsal önümüzde çözülmesi gereken önemli bir problem olarak durmaktadır. Toplumsal değerlerin bağlayıcılığının kalmadığı bir sürecin sonunda bunun yerine ortaya konulan değerlerin bağlayıcı olup olmadığı sorusu cevaplanması gereken önemli bir soru olarak karşımızda durmaktadır. Ayrıca bireyin her şeyin merkezinde görüldüğü bir paradigma içinde ortak sosyal bilincin gelişmesini beklemek oldukça iyimser bir yaklaşımdır. Bu olgu bireyselleştirme sürecinin savunucularının öngörmedikleri bir olgudur ve bunun giderilmesi bağlamında herhangi bir çözüm önerileri ne yazık ki yoktur.

Bireyselleştirme süreci bir bütün olarak toplumda hakim olan kültürden doğal olarak bağımsız değildir. Bireyselleştirme süreci kültür olgusu gözetilmeden gerçekleşebilecek bir süreç değildir. Bu bağlamda W. Meyer kültürün bireyselleştirme sürecinde sahip olduğu öneme dikkati çekerek "kolektif bireysellik" kavramını ortaya atar ve bunun da Amerika toplumunun politik ve kültür hayatının önemli bir parçası olduğunu dile getirir. Bu anlamda ona göre bireyselleştirme süreci eylem ve yaşantıyı, toplumun sahip olduğu ortak paydaları (sosyal yapı, toplumsal norm, toplumsal cinsiyet gibi) dikkate alarak gerçekleştirmek zorundadır.

Bireyselleştirme ile sosyo-kültürel yapı arasındaki önemli bir husus da bu sürecin

---

[5] Ulrich Beck, *Risiko Gesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, (München: Grin Verlag,1986), 206.

[6] Peter A. Berger, *Individualisierung und sozialstrukturelle Dynamik*, in:Individiualisierung und Integretion, (hrsg von U.Beck), (Opladen: Leske + Budrich, 1987), 81.

[7] Angelika Diezinger, *Geschlechterverhaeltnisse und Individualisierung*, in: Soziale Ungleichheit und Geschlechterverhaeltnisse, (Opladen: Leske + Budrich, 1993), 145-46.

her sosyal grup ya da bireyde eşit düzeyde gerçekleşmeyeceğidir. Bu açıdan bakıldığında bireyselleştirme süreci bağlamında bireyin bağlı bulunduğu sosyal grup ve sosyal yapı oldukça önem arz etmektedir. Bu süreci yapısal ve kültürel anlamda zorunlu bir süreç olarak değerlendirecek olursak bu sürecin dışında kalan bir sosyal alan bulmak mümkün olmayacaktır.

Bütün bu anlatılanların dışında değinilmesi gereken önemli bir özellik bireyselleştirme sürecinin baştan beri seküler bir süreç olduğu hususudur. Bu süreç hiç şüphesiz sekülerleşme sürecine doğrudan katkıda bulunmuştur. "Bireyselleştirmenin seküler trendi sayesinde toplumu bir arada tutan değerler gevşemiş, toplum kendi ortak bilincini ve buna bağlı olarak ortaya çıkan eylem yeteneğini kaybetmiştir. Toplumun geleceğine dair sorulara politik cevaplar verme denemesi artık ne kendi öznesine ne de bağlantı içinde olduğu bir yere sahiptir".[8] Bireyselleştirmenin ne olduğuna dair bu genel betimlemeden sonra bireyselleştirme ile ilgili tezlere kısaca göz atmak faydalı olacaktır.

2. BİREYSELLEŞTİRME TEZLERİ

İkinci dünya savaşından sonra endüstri ülkelerinde ve özellikle Almanya'da yaşam standartlarında, eğitim seviyesinde ve gelir düzeyinde önemli ölçüde artışlar olmuştur. Bu trend sonucunda bireysel yaşam tarzlarında ve koşullarında önemli farklılaşmalar ortaya çıkmıştır. Mevcut sosyal sınıflar ve sosyal tabakaların yapısı ve buna bağlı olarak gelişen hiyerarşi modelinden gittikçe artan bir şekilde uzaklaşılmaya başlanmıştır. Özellikle bireyselleştirmenin motor gücü olarak kendisini gösteren ekonomik ilişkiler ciddi bir biçimde değişime uğramıştır. Eğitim sürecindeki değişiklikler de bu sürecin hızlanmasında etkin rol oynamıştır.

Bireyselleştirme ve bununla ilgili olan bireyselleştirme tezleri sadece ekonomiyle ilgili olan kategorilerin değişmesine sebep olmakla kalmamış, aynı zamanda aile kurumu ve cinsiyetler arasındaki ilişkilerde de köklü değişmelere sebep olmuştur.[9] Bireyselleştirme tezleri bağlamında buradan çıkaracağımız birinci tez, ekonomik şartların ve işgücü ilişkilerindeki değişimin bireyselleştirme sürecini hızlandırdığı tezidir.

Bireyselleştirme tezlerinin ikincisi, bireysel biyografilerde meydana gelen farklılaşma ve başkalaşmayla ilgili olan tezlerdir. Bu bağlamda U. Beck endüstri öncesi ya da endüstrileşmenin dışında kalmış bireylerin ekonomik bağımsızlıkları ve gelir durumlarıyla II. Dünya savaşı sonrasında oluşan ekonomik ilişkiler ve bu ilişkilere bağlı olarak gelişen nesnel sınıf oluşum şeması arasındaki temel farklılığa işaret eder.[10] Fakat Beck bununla bireyselleştirme süreciyle sınıflar arasındaki farklılaşmanın aynı anlama geldiğini kasdetmez. Ona göre her iki süreçte de ortak olan şey, yaşam tarzlarının homojenleşmesi, gelenekten kopuş ve sınıf içi farklılıkların en aza indirgenmesi olgusudur.

Bireyselleştirme tezlerinde ortak olan özellik bu tezlerin yaşam tarzlarına ve biyografilere olan bağlılıklarıdır. Farklı sınıfsal kökenden gelme, aile yapılarının farklılığı, geleneksel değerler ve dinin birey üzerindeki etkisi ve bütün bu etkiler altında geliştirilen özel biyografiler bu tezlerin ortak hareket noktalarını oluştururlar. Bireyselleştirme tezleri özel biyografiler ile toplumsal değerler arasında karşılıklı etkileşimden dolayı sosyal eşitsizlik kavramıyla birlikte

[8] Ulrich Beck, *Was ist Globalisierung? Edition zweite Moderne*, (Frankfurt am Main: Suhrkamp,1997), 24.

[9] Berger, *Individualisierung und sozialstrukturelle Dynamik*, 58.

[10] Ulrich Beck, *Berufliche Arbeitsteilung und soziale Ungleichheit.* Eine historisch-gesellschaftliche Theorie der Berufe, (Frankfurt am Main: Suhrkamp,1978), 52 vd.

düşünülür. Bu iki kavram da yaşam alanının temel kategorileridir. Topiumsal yapılanmalara bireyin katılımını engellemesi veya desteklenmesi bireyin –çoğu zaman da üzerinde fazlaca düşünmeden- yaşadığı temel tecrübelerden ikisidir. Aslında yaşam öykümüz bir bakıma sosyal alan, sınıf ya da yer değiştirmeyle meydana gelen küçük adımların birer toplamıdır.[11] Bu şekilde açığa çıkan her bir yaşam tarzı –ki bunlar aynı zamanda hem öznel hem de sosyal eşitsizliğin kültürel yanını oluştururlar- az ya da çok başarıya ulaşmış sosyal ve kültürel ortaklıkları özümsemiş ve böylece sosyal statüsünü sağlama almış birer somut veri olarak karşımıza çıkarlar. Her bir özel biyografi aynı zamanda farklı yaşam alanlarının (çalışma hayatı, aile hayatı vs.) farklı zaman aralıklarında bir yaşam alanının daha fazla etkisinde kalabilir. Bu etkilenme yaşam tarzlarında olduğu gibi "yan yana farklılıkları" birlikte ve aynı anda yaşamaktan ziyade, bunların farklı zamanlarda ardı ardına yaşanması şeklinde ortaya çıkar.

Bireyselleştirme teziyle ilgili ortaya atılan bu görüşleri G. Burkart sert bir biçimde eleştirerek bu tezleri oldukça zayıf bulduğunu söyler. Ona göre bu zayıflığın en önemi sebebi kavramsal belirsizlikler, ampirik verilerin tam doğru veriler olmaması ve birbirleriyle açık bir biçimde çelişen tezlerin ileri sürülmüş olmasıdır. Burkart aslında bu eleştirilerin U. Beck tarafından ileri sürüldüğünü fakat bu eleştirilerin ısrarla görmezlikten gelindiğini belirtir. Burkart bireyselleştirme tezlerinden aslında insanların çoğunun etkilendiğini fakat oldukça az sayıda insanın bu tezlerden ikna olduğunu söyler. Mesela bireyselleştirme tezleri "bugün bireyselleştirme tezinin neresindeyiz?" Bireyselleştirme "her insanın –değerlerin bağlayıcılığı kalmadığından dolayı- istediği şeyi yapması mıdır?" gibi sorulara hiçbir biçimde cevap verememekte, bu soruları muallakta bırakmaktadır. Buna benzer bir şekilde "insan evlenmeli mi yoksa yalnız mı yaşamalıdır"? "Evlilik olmadan partner hayatı mı yaşamalıdır" vb. gibi sorulara ikna edici cevaplar ne yazık ki verilememiştir. Burkart'a göre yaşam tarzlarının farklılaşmasını teşvik etmek ve değerlerin dışlanması sosyolojinin kendisini feshetmesi anlamına gelmektedir. Her şeyden önemlisi de bu tezlerin savunucularının çok dillendirdikleri norm erozyonu olgusu da ispatlanmış bir olgu değildir. Eski değerlerin değiştiği ve zayıfladığı doğrudur fakat değişen bu değerlerin yerlerine yenisi konmaktadır.[12] Fakat bu süreç eşyanın tabiatına uygun olan normal bir süreçtir ve daha az dinamik toplumlar da bile görülen bir süreçtir. Bu süreci değerlerden tamamen kopuş, bireyin bütün her şeyi belirlediği ve sosyal bağların tamamen etkisiz olduğu yepyeni bir süreç olarak değerlendirmek için elimizde yeteri kadar veri yoktur.

3. BİREYSELLEŞTİRME VE CİNSİYETLER ARASI İLİŞKİLER

Cinsiyetler arasındaki ilişkiler üzerine 80'li yıllardan beri sürüp gelen tartışmalara genel anlamda cinsiyet rollerinin işlevselliği açısından gittikçe artan bir iyimserlik ile gittikçe etkisini yitiren cinsiyetler arası eşitsizlik olgusu damgasını vurmuştur. Bu tartışmalar bağlamında özellikle "dişinin bireyselleştirilmesi"nden bahsedilmiş ve bununla özellikle kadının erkekten ve geleneğin kendisine yüklediği cinsiyet rolünden bağımsızlaşması kastedilmiştir. Bu sürece kadınların önemli oranda eğitim ve ekonomik sürece katılımının etkisi oldukça büyüktür.[13]

---

[11] Jutta Ecarlus, *Individualisierung und soziale Reproduktion im Lebensverlauf*, (Opladen: Leske + Budrich ,1996), 170.

[12] Günter Burkart, *Lebensphasen, Liebesphasen. Vom Paar zur Ehe, zum Single und Zurück*, (Opladen: Leske + Budrich ,1997), 22.

[13] Carl Kappetsch, C/Martin S. Maier, *Individualisierung ohne Gleichheit*, (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998), 15vd.

Cinsiyetler arasındaki yeni ilişkiler sadece yapısal bir olgu olarak ortaya çıkmamakta, aynı zamanda erkek-kadın, kadın-çocuk ve erkek-çocuk arasındaki somut ilişkilerde de kendisini göstermektedir. Bu ilişki türlerinden en göze çarpanı kadınların erkek ve çocuklara karşı ilişkisi olup, bu öncelikli ilişkileri kadının nasıl şekillendirdiği de cevaplanması gereken önemli bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun önemli bir nedeni bireyselleştirme ilişkisinin en yoğun bir biçimde kendisini "cinsiyetlerin karşıtlığında" göstermesidir. Bunun en iyi gözlemlendiği yer de iş hayatıdır. Kadın eski geleneksel yapıları ve önyargıları kırarak erkeklerin yaptığı işleri –bazen daha da fazlasını- yapmaya başlamış ve iş hayatı daha önce görülmemiş bir biçimde yeniden düzenlenmek durumunda kalmıştır. Buna karşın iş hayatında cinsiyetler ayrımının tamamen kalktığını iddia etmek de mümkün değildir. Bu süreç daha ziyade daha önce oldukça kapsayıcı bir özellik gösteren cinsiyetler arası eşitsizliği genel bir uygulama olmaktan çıkarmış fakat buna karşın belirli noktalarda bu eşitsizlik hiçbir biçimde giderilememiştir. İş yaşamında görülen bireyselleştirme örnekleri erkeklerin meslek odaklı yaşamlarını daha da kararlı hale getirmiş ve cinsiyetler arası hiyerarşiyi maalesef tamamen ortadan kaldıramamıştır. İş hayatının gerekleri ve bu gereklerin gerçekleşme imkanları kadınlar için oldukça zorlaşmış, bireysel yaşamı sürdürme konusunda kadınlar erkeklere göre daha fazla risk ve sorumluluk altında kalmışlardır.[14]

E. Beck-Gersnheim ve U. Beck bireyselleştirmenin cinsiyetler arası ilişkilerde oldukça köklü değişikliklere yol açtığı tezini ileri sürmüşlerdir. Onlara göre bireyselleştirme seksüel, hukuk ve eğitim alanında cinsiyet rollerinin eşitlenmesi sonucunu doğurmuştur. Kadınların meslek yaşamında daha fazla eşitlik istemeleri aynı alanda erkeklerin itirazlarıyla karşılaşmış, aynı durum kadın ve erkeklerin sosyal durumlarının değişiminde de kendisini göstermiştir. Bu çelişik durumla aile ve özel yaşamda da karşılaşılmaktadır. Buna göre erkekler cinsiyetler arası eşitlik fikrine sıcak bakmalarına rağmen, evdeki iş paylaşımı konusunda geleneksel iş ayrımına tamamen bağlı kalmak istemekte ve bunun değişmesine izin vermemektedirler. Beck'ler tarafından ileri sürülen ve bireyselleştirmenin etkilerine rağmen özellikle erkeklerin geleneksel yapıya sığınarak cinsiyetler arası eşitliğin sağlanmasına pek sıcak bakmadıklarına dair tezler çelişiklik arzetmekte ve aynı zamanda zayıf kalmaktadır. Bunun en önemli sebebi cinsel yakınlaşmalardaki cinsiyetler arası çatışmalarla kamu yaşamında görülen cinsiyetler arası savaşın, sürekli bireyselleştirilmiş kadınların geleneksel halde kalmış erkeklere karşı yürüttüğü bir savaş olarak görülüp yorumlanmasıdır. Bundan daha önemli bir husus, cinsiyetler arası savaş hakkında sınıf ve sosyal durum ayrımını dikkate almadan yapılan genellemelerdir. Cinsiyetler arası çatışmanın her sınıfta farklılık göstermesi kaçınılmaz bir durumdur. Bu açıdan bakıldığında sınıf farklılığını dikkate almadan cinsiyetler arası çatışmalar üzerine yapılan genellemelerin doğru olma imkanı söz konusu değildir.

Bireyselleştirme sürecinde kadının erkeğe göre çift yönlü bir istekler silsilesiyle karşılaşma ihtimali her zaman daha fazladır. Kadın bir yandan cinsiyetler arasındaki eşitsizliği bertaraf etmek, ekonomik ve kültürel yaşama daha fazla katılmakla yükümlü iken diğer taraftan da bir anne ve kadın olmasından dolayı yerine getirilmesi gereken çeşitli görev ve sorumluluklarla da karşı karşıya kalmaktadır. Bununla birlikte maddi ve sosyal kaynakların elde edilmesi ve bu kaynaklara yönelimde kendisini gösteren eylem şemasının farklılığı da kadın açısından bu çift kutuplu yapıyı daha da karmaşık hale getirmektedir.[15]

Endüstriyel ve teknolojik gelişmeler cinsiyetler arası ilişkilerin yeniden organiza-

[14] Diezinger, *Geschlechterverhaltnis und Individualisierung*, 147.
[15] Diezinger, *Geschlechterverhaltnis und Individualisierung*, 150.

syonu ihtiyacını açığa çıkarmıştır. Sermaye ve cinsiyetler arası ilişkiler ilk anlamda sosyal ilişkiler kategorisi altında incelenecek ilişki türleridir. Kapitalist toplumlarda cinsiyetler arası ilişkilerin bu anlamıyla, bu ilişkilerin sermaye karşısındaki tutumu arasında bir ters orantı söz konusudur.[16] Bu tespitten hareketle cinsiyet faktörünün kapitalist toplumların kurucu bir ilkesi olup olmadığı sorusu haklı olarak açığa çıkmaktadır. Bu soruya H. Heise şu şekilde cevap verir: Toplumsal ilişkilerin temelinde genel bir araç olarak bulunan para ve paranın insanlar arası ilişkilerde oynadığı rol birbirlerini tetikleyen süreçler halinde açığa çıkmaktadır. Bu süreç insanların üretim biçiminden bağımsızlaşma sürecini de beraberinde getirmektedir. Yani artık eskisi gibi kolektif bir bilinçle bir üretim süreci söz konusu değildir. Bu tür bir üretim süreci beraberinde insanların birbirinden uzaklaşmasına ve kapitalist toplumlarda bireyin gittikçe yalnızlaşmasına sebep olmaktadır. Kapitalist üretim tarzı cinsiyet ayrımı yapmayan bir üretim tarzıdır çünkü bireyler burada baskın olan toplumsal çalışma sisteminin birer parçası olarak eşit şekilde konumlandırılmıştır. Bu eşitlik aslında tersinden cinsiyetler arası bir eşitsizliği ifade etmektedir çünkü burada ne kadının biyolojik özellikleri ne de özel durumları dikkate alınmıştır. Bu anlamda kapitalizm kendi savunduğu cinsiyetler ayrımı yapmama ilkesinde aslında ayrım yapmakta ve toplumsal çalışma sisteminde hiçbir şekilde kadınların özel durumlarını dikkate almamaktadır.

3.1. BİREYSELLEŞTİRİLMİŞ PARTNERLİK

Bugün modern bir toplumda partnerlik ilişkisi yürüten erkek ve kadınlar bu ilişkiyi yürütürken açık bir biçimde cinsiyetler arası rollere dayanarak yürütmemektedirler; daha doğrusu böyle bir ilişki yürütürken kendi rollerinin birebir gereklerini planlı bir biçimde takip etmemektedirler. Taraflardan her biri bağımsız bir partner olarak kendini ortaya koymakta ve bu bağlamda kişinin bireysel geçmişi önem kazanmaktadır. Özsel ben, en özel olarak algılanan ve düşünülen şeylerin bir toplamı olarak karşımıza çıkar. Partnerlik ilişkisinde her bir taraf kendilerine genelde toplumsal norm ve değerlerin ötesinde bir yer edinirler. Modern bireyselleştirilmiş partnerlik artık bireysel ilişkiler üzerine kurulmakta, cinsiyet rolleri üzerine kurulmamaktadır. Partnerlik ilişkileri eskiden olduğu gibi çok katı kurallara göre yaşanmamaktadır. Ev işleri ve çocukların bakımı artık çiftlerden müsait olanın yerine getirdiği işler olarak kendini göstermektedir. Yani partnerlerden birinin belirli görevleri yerine getirmeye hazır olma durumu gittikçe azalmaktadır. Bunu cinsiyet temelli spesifik pratikler ve özellikler olarak anlamak mümkündür. "Erkek ve kadınlarını rollerini birbirine göre belirleyen bireyselleştirme aslında erkek ve kadını yalnızlığın zıddına beraberliğe zorlamaktadır. Geleneğin zayıflamasıyla partnerlik ilişkilerinin vaatleri daha da artmaktadır. Kaybolan her şey ümitsiz bir biçimde başka yerlerde aranmaktadır."[17]

Bireyselleştirme ile birlikte cinsiyetler arası ilişkilerde değişen en önemli şey klasik evlilik anlayışı olmuştur. 50'li ve 60'lı yıllarda hukuksal bağlayıcılığı olan evlilik yani "dinsel evlilik" radikal bir biçimde değişmeye başlamış, bireyselliğin önemsenmediği evliliklerden açık bir biçimde bireyin ve bireyciliğin ön planda olduğu evlilik anlayışlarına geçiş yapılmıştır. Bu değişim sadece evlilik ve evliliğin son bulmasında kendisini göstermekle kalmamış, aynı zamanda evlilik bireyselleştirilmiş bir program olarak kurumsal hale getirilmiştir. Evlilikte ne, nasıl,

[16] Brigitte Aulenbacher/Tilla Siegel, *Industrielle Entwicklung, soziale Differenzierung, Reorganisation des Geschelechterverhaeltnisse*, in: Soziale Ungleichheit und Geschelechterverhaeltnisse, (Opladen: Leske+Budrich, 1993), 15 vd.

[17] Beck, *Risikogesellschaft*, 187.

ne kadar gibi sorular artık tamamen tarafların inisiyatifine bırakılmıştır. Evliliğin ne olduğuna dair sorunun cevabı artık şu maksimdir: Kutsal olan artık evliliğin bireyselleştirilmesidir.[18] Bununla birlikte yeni evlilik anlayışını, bireylerin ve onların isteklerinin yalın bir ürünü olarak anlamamak gerekir. Buradan anlaşılması gereken şey, evliliğin kurumsal yaptırımlara -mesela hukuk- taabi olduğu gerçeğidir. Bu yeni evlilik türünde daha çok yeni eğitim sisteminin, ekonominin, yaşlılık döneminde kişinin kendisini garantiye alması (eskiden bundan sadece erkek sorumlu idi) gibi unsurlar önemli rol oynamaktadır.

Bu tespitler ışığında farklılaşan cinsiyet rollerinin hangi ölçüde sosyal düzenleme aracı olup olamayacağı sorusu açığa çıkmaktadır. Cinsiyet rollerinin genel bir sosyal düzenleme aracı olamayacağı iyice anlaşılmıştır. Bu tespite rağmen cinsiyetler arası normların etkisini tamamen kaybettiği sonucunu da çıkarmamak gerekir. Cinsiyetler arası normlar mevcut şartlar içinde artık eskiden olduğu gibi eşler arası ilişki olarak anlaşılmamaktadır. Her iki cinste de görülen ve gittikçe artan eğitim-öğretim süreci cinsiyetlerin sahip oldukları şeyleri gözden geçirmelerine ve değiştirmelerine sebep olmaktadır. Bütün bunlar biraz da zorlamayla geçerli norm ve rollerin dışına çıkılarak eşler arası ilişkilerin ve dişi biyografisinin yeniden şekillenmesine neden olmaktadır. Artık cinsiyetler arası ilişkiler üzerine konuşmak ve düşünmek oldukça moda haline gelmiş ve ilgili taraflar eylemlerini değişen bu şartlar çerçevesinde haklı çıkarmaya başlamışlardır.

3.2. ÇEVRE (MILIEU) FARKLILAŞMASI

Cinsiyetler arası ilişkilerin farklı ortam ve çevrelerde nasıl gerçekleştiğine dair yapılan araştırmalar hem az sayıdadır hem de genel yargılara ulaşmak için yeterince veri vermemektedir. Bourdieu, Schulze ve bu konu hakkında araştırma yapan diğer çevre araştırıcılarının çalışmalarında cinsiyetler arası ilişkilerle onların bulunduğu muhit arasında nasıl bir ilişki olduğu konusu maalesef derinlemesine araştırılmamıştır.

Cinsiyetler arası ilişkilerin şekillenmesinde önemli bir unsur sosyal, sınıfsal ve çevresel farklılıklardır. Bundan dolayı cinsiyetler arası ilişkiler üzerine yapılan araştırmalarda her zaman sosyal çevre faktörü göz önünde tutulur. Meşru kadınlık ve erkeklik ölçütleri, farklı çevrelerde farklı tanımlanmaktadır. Cinsiyet rolleri ve arkadaşlık ilişkileri norm ve diskurs arasındaki çelişkiler çevresel ve tarihsel şartlara göre çeşitlilik gösterebilmektedir. Cinsiyet normları mesela eski eş anlayışında farklı, bir büyük şehirde yaşayan akademik çiftte farklı hatta aynı büyük şehirde yaşayan bir memur ve işçide farklıdır.

Bourdieu bu farklılıklara dikkat çekerek birbirine çok sıkı bir biçimde bağlı olan bir sistemde farklılık olarak ortaya çıkan bir unsurun, sistemin başka bir unsuru için farklı bir anlamı ve önemi olacağını ve belki de bunun bir farklılık olarak algılanmayacağı tespitinde bulunur. Bunun gibi her bir cinsiyete ait spesifik özelliklerin o cinsiyetin ait olduğu sosyal sınıf özelliklerinden –aynen limonun sarı olma özelliğinin onun ekşi tadından ayrılamadığı gibi- ayrılamayacağı iddiasında bulunur. Herhangi bir sınıf sonuç olarak her iki cinsiyetin de sahip olduğu değerlere göre betimlenebilir.[19] Bu bağlamda cinsiyetler arası ilişkiler sahip olunan sosyal çevre için yapısal bir özellik gösterir ve bundan dolayı da tanımlanmış bağımsız çevrenin bağımsız değişkeni olarak anlaşılamaz. Farklı çevre tipleri sadece farklı dişilik ve erkeklik

[18] Beck/Beck-Gernsheim, *Individualisierung in modernen Gesellschaften*, 25.

[19] Pierre Bourdieu, *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982), 185.

anlayışına sahip olmakla kalmaz, aynı zamanda bu farklı kavrayışlar farklı çevrelerde farklı tarzlarda yapıcı özellikler gösterebilirler. Mesela belirli bir çevre kendisini cinsiyetler arası ilişkilerde geçerli olan bireysellik ve otonomi üzerinde temellendirirken; başka bir çevre tipi kendisini daha çok ortaklık bilinci ve gelenek yoluyla tanımlar. Bunlardan ilki, kadınların erkekler karşısında otonomi kazanması ve bir özne olarak kendini ön plana çıkmasını hedeflerken, ikinci çevre tipinde her şeyin eskisi gibi kalması için gayret sarf edilir.[20] Ama her iki durumda da cinsiyetler arası ilişkilerin şekli sahip olunan yaşam biçimini doğrudan etkilemektedir. Partnerlik ilişkisinde cinsiyetler arası iş dağılımından günlük estetiksel beğeniye, oradan ev eşyalarının şekli ve kurulumuna hatta giyim tarzına kadar farklılıklar gözlenebilir. "Her türlü partnerlik ilişkisi az ya da çok geleneksel evlilik anlayışından bir sapmayı ifade eder. Bu sapma sosyal çevreyle çok yakından ilişkilidir. Sosyal çevre geleneksel ilişki şekline yaklaştıkça partnerlik ilişkileri cinsiyetler arası normlarla değiştirilmekte ve bu değişiklik artık partnerlik ilişkisiyle ilgili bir norm ortada kalmayıncaya kadar devam etmektedir.[21]

4. ÇEVRE TİPLERİ

4.1. BİREYSELLEŞTİRİLMİŞ ÇEVRE

Çevre farklılaşması görüşünü ileri süren düşünürler bu bağlamda farklı çevre tiplerinin varlığından bahsederler. Bunlarda ilki bireyselleştirilmiş çevredir. Bireyselleştirilmiş çevrede cinsiyetler arası yakınlaşma geleneksel çevreye göre daha açık bir biçimde gözükmektedir. Bu yakınlaşma üç farklı biçimde ortaya çıkmaktadır.1. Erkeğin şimdiye kadar geleneksel anlamda kadına ait olarak görülen şeylere yakınlaşması. Burada erkekler önemli bir oranda kadınsal işlere yönelmektedir. Buna karşın kadın erkeksel özellikleri bu derece olumlamamaktadır.2. Burada birincinin tam tersi bir yön söz konusudur. Bu özellikle akademik çevrede görülen bir ilişki biçimidir. Kadınlar akademik kariyer yapmak için şimdiye kadar erkeklere ait olarak kabul edilen birtakım sıfatlarla bezenmek durumundadır. 3. Her iki taraftan tam orta yolu bulmaya dönük yönelim. Her iki cins de eşit oranda şimdiye kadar karşı cinse ait olarak görülen sıfatları eşit oranda üstlenirler.

Bireyselleştirilmiş çevrede kendini gerçekleştirme, eşitlik ve öznelerin otonomisi ilkeleri geçerlidir. Buradaki partnerlik ilişkisinde geleneksel cinsiyet rolleri reddedilir ve geleneksel evlilikte olduğu gibi bireylerin bütün alanları evlilik kurumu tarafından belirlenmez. Bireylerin şekillendirilmesine bırakılan oldukça geniş bir alan söz konusudur. Bu bağlamda partnerlik ilişkisinde partnerlik dışı ilişkiler kabul edilmekle kalmaz bizzat teşvik edilir. Kadınlar kendi yaşamlarını ortaklaşa ilgilere göre düzenlemezler. Ortaklık bilinci ve dayanışma çok fazla gün yüzüne çıkmaz. Bunların ortaya çıktığı durumlar sadece her iki tarafın onayı ile mümkündür. Bu ilişki türünde sık sık birbirinden bağımsız iki öznenin ilgi ve çıkar çatışmaları görülür. Ev işini kimin yapacağı, çocuklara kimin bakacağı ve ekonomik yaşamda statü çatışmaları gibi konular sık tartışılan konulardır. Bunlara rağmen bu ilişki türünde geleneksel cinsiyet rolleri de etkisini tamamen kaybetmez. Az da olsa ondan izler bulunabilir.

Geleneksel çevreye göre bireyselleştirilmiş çevre arasında bir mukayese yapacak olursak, bireyselleştirilmiş çevrede cinsiyetler arası rollerin yeni tanımı hakkında şiddetli

[20] Robert, W. Connell, *Gender and Power. Society, the Person and sexuel Politics*, (Cambridge: Cambridge Unv.Press,1997), 59.
[21] Burkart, *Lebensphasen, Liebesphasen*, 182.

tartışmaların yapıldığına tanık oluruz. Eşit partnerlik ilişkisinin gerçekleştirilmiş olmasına rağmen açıkça ifade edilmese bile gizliden gizliye cinsiyetler arası ilişkiyi yeniden düzenlemeye dair kapalı bir anlaşmanın varlığı kabul edilir.

4.2. AİLESEL ÇEVRE

Bütün toplumlarda aile toplumsal organizasyonun çekirdeği olarak ortaya çıkar. Aile içi ilişkiler –karı ve koca, çocuklar ile anne-baba arasındaki ilişkiler- toplumsal açıdan bir çok değişkeni içinde barındıran unsurların temelinin atıldığı ilişki türleridir.[22]

Ailesel çevre çeşidinde "aile" ve tamamlayıcı model olarak "evlilik" ilişkileri merkez konumundadırlar. Bu çevre anlayışında kadın ve erkek eşdeğerde fakat aynı tür varlık olarak algılanmazlar. Eşler bu çevre türünde duygusallık ve rasyonellik bağlamında birbirlerinden ayrılırlar. Bu anlayışa göre erkekler daha rasyonel kadınlar ise daha duygusaldır. Diğer bir ifadeyle erkekler kadınlara göre daha rasyonel davranmaktadır. Kadın ve erkek bu çevre şeklinde daha az bireyselleştirilmişlerdir. Burada her iki cinsin de ortak amacı ideal aile biçimini gerçekleştirmektir. Bunu başarmak için de birbirlerine yardım ederler. Her iki taraf da aile merkezli yaşam tarzlarını devam ettirebilmek için otonomilerinden –fakat kadın daha yüksek oranda-kısmen vazgeçmek durumundadır. Kadın evde aile ortamının oluşmasından sorumludur. Erkekler ise daha çok ailenin geçimini temin etmekle yükümlüdürler. Kadınlar burada sadece basit bir biçimde "ev kadını" değillerdir. Onlar daha ziyade ideal aile tipinin içinde doğup gelişebileceği atmosferi şekillendirmekle görevlidirler.

Bu çevrede kadın aile içi görev dağılımı çerçevesinde daha çok çocuk eğitimi ile ilgilenmektedir. Bu anlamda çocuk eğitimi diğer ev işlerine göre daha bir öne çıkmaktadır. Burada ev işleri bir yük olarak görülen ve istenilmeyen bir şey olan diğer çevre çeşitlerine kıyasla oldukça önemli bir şey olarak görülür. Bireyselleştirilmiş çevre ile mukayese edildiğinde bu çevre tipinde kadın çok otonom bir birey olarak karşımıza çıkmaz. Fakat bu kadın tipi geleneksel kadın anlayışından da daha güçlü bir özne olarak kendisini ortaya koyar. Bu çevre türünde kadın her şeyden önce ahenkli bir aile atmosferi yaratmakla görevli, yüksek psikolojik ve pedagojik yetilere sahip bir öznedir. Bu bağlamda kadının değer ve önemi ev işlerinde gösterdiği yetenekler ve başarıdan değil daha ziyade aile içi ahengi ve düzeni sağlamadan kaynaklanmaktadır. Bu açıdan bakıldığında bu çevre tipolojisinde kadın aile içerisinde erkeğe göre daha önemli rol sahibidir çünkü kadın erkeğe göre aile içinde özellikle çocukların eğitimi konusunda daha fazla sorumluluk taşımaktadır.

4.3. GELENEKSEL ÇEVRE

Bireyselleştirme ve cinsiyetler arası ilişkiler üzerine yapılan araştırmalar ebeveyn ve eşler arası ilişkilerin gittikçe artan bir oranda gelenekselleştiğini göstermektedir. Geleneksel çevrede bireyselleştirilmiş ve ailesel çevreye göre kadına çok daha fazla görevler düştüğü aşikardır. Geleneksel çevrede kadın yemek yapan, ütü yapan, örgü ören bir işçi gibi görülmektedir.[23]

Geleneksel çevrede cinsiyetler arası eşit ilişkiler, bireyin kendini gerçekleştirmesi ya da eşler arasındaki psikolojik bütünleşme gibi kaygılar söz konusu değildir ve bunların herhangi bir anlamı da yoktur. Burada erkek ve kadın hakkında geleneksel paradigma hakimdir ve

[22] Günter Dux, *Geschlecht und Gesellschaft*, (Frankfurt am Main :Suhrkamp,1994), 165.
[23] Dux, *Geschlecht und Gesellschaft*, 184.

kadın-erkek ilişkisi de hiyerarşik normlara göre düzenlenir. Cinsiyetler arası roller bireyselliğe ve bağımsız özne anlayışına göre ayarlanmaz. Cinsiyet rolleri bireyin kamuya açık yüzü olarak görülür ve erkek ve kadının görünen davranışları bu anlayışı destekler nitelikte olmalıdır. Erkeklik ya da kadınlık her şeyden önce rollerinin iyi oynanıp oynanmamasıyla ölçülür çünkü burada sahip olunan rollerin içselleştirilmesi ve özümsenmesi söz konusu değildir. Burada cinsiyet rollerine dair ne psikolojik ne de geleneksel bir temellendirme gözlemlenmez. Evlilik kurumu tamamen dinsel ve ahlaki değerler tarafından belirlenir. "Geleneksel evlilik ile evlilik ve aile hakkında bireyselleştirme çabaları özgürlük ve zorlama gibi karşıtlık ilişkisi içerisinde bulunmazlar. Zorlama ve özgürlüğün oluşturduğu karışık form başka bir formla yer değiştirir".[24]

Bu çevre çeşidinde sosyal dünyaya ait özsel ilişkiler kendisini daha çok bedensel ve sembolik dille ifade eder. Ailesel çevrenin aksine burada eşlerin önemli oranda bağımsız oldukları gözlenir. Eşlerin kendini gerçekleştirme ve bireyselleştirme gibi dertleri yoktur. Dikkat edilen en önemli husus, cinsiyetler arası alanların sınırının tam belli olmasıdır. Evli erkek ve evli kadın çevrelerinde göreceli olarak bir kuvvete sahiptir. Bu çevrede bağımsızlık özneye değil cinsiyetler arası rollere aittir.

SONUÇ

Bireyselleştirme ve cinsiyetler arası ilişkiler günümüz toplum bilimi ve sosyal psikolojinin oldukça güncel konuları arasındadır. Bu süreçler modern ve postmodern toplumlarda farklı nedenlerden dolayı ortaya çıkmış olan olgulardır. Bu bağlamda bireyselleştirme süreciyle cinsiyetler arası ilişkilerin her sınıf, çevre ve grupta farklı algılanıp anlaşıldığını saptamakta fayda vardır.

Bireyselleştirme kısaca şöyle tanımlanabilir: İnsanların biyografileri geleneksel sorumluluklardan ve güvenlik anlayışından, birey üzerindeki yabancı kontrollerden her şeyden önce de genel geçerliliği olduğu iddia edilen ahlak yasalarından çözülmeyi onlardan bağımsız olmayı ifade eder. İlkesel olarak bireyin kararına kapalı olan yaşam tarzları gittikçe azalmakta, buna karşın bireyin kendini ortaya koyarak ve özgürce gerçekleştirdiği biyografilerin sayısı artmaktadır. Normal yaşamlar seçimle oluşan yaşamlara dönüşmektedir.

Bireyselleştirme süreci her şeyden önce bir sonuçtur. Bu sonuç endüstri toplumları, piyasa ekonomisi, modernleşme süreci, gittikçe gelişen sosyal ve politik haklar, artan refah süreci ve durmadan farklılaşan ve çoğalan yaşam tarzlarıyla birlikte düşünülmelidir.

Cinsiyetler arası ilişkiler üzerinde yapılan tartışmalar cinsiyetler arası rollerin eşitlenmesi ve eşitsizliğin ortadan kaldırılması konuları üzerine odaklanmaktadır. Bu anlamda cinsiyetler arası ilişkiler kendisini sadece yapısal bir bağıntı olarak göstermekle kalmamakta, aynı zamanda erkek-kadın, kadın-çocuk arasındaki somut "ilişkilerde" de kendisini göstermektedir. U.Beck'in haklı olarak tespit ettiği gibi bu süreç sonunda erkeklerle kadınlar arasında özellikle seksüel yaşam, hukuk ve eğitim alanında eşitliğe dayanan bir ilişki temin edilmiş bulunmaktadır.

Klasik evlilik anlayışı bireyselleştirme süreci ve bireyselleştirilmiş partnerlik ilişkisi sayesinde oldukça değişmiştir. Bu açıdan bakıldığında cinsiyet normları mevcut şartlar altında artık şimdiye kadar olduğundan farklı bir biçimde anlaşılmaktadır. Eşit eğitim imkanı ve cinsiyetler arasındaki yeni ilişki, eşlerin her birini bireyselleşmeye zorlamaktadır. Bireyselleştirme

[24] Ulrich Beck, U/Elisabeth Beck-Gernsheim, *Das ganz normale Chaos der Liebe*, (Frankfurt am Main: Suhrkamp,1990), 15.

ve partnerlik ilişkisi bireyler hakkında -onların eylemlerini meşru kılan ve rasyonel anlamda temellendiren- yeni bir paradigma üretmiş durumdadır.

Bütün bu paradigma değişimlerine karşın cinsiyet ve cinsiyetler arası ilişkiler farklı sosyal çevrelerde farklı anlaşılmakta ve yorumlanmaktadır. Fakat bireyselleştirme adı altında bütün bu söylenenlere ve tartışmalara rağmen cinsiyetler arası ilişki yapılarının, cinsiyetler arası ayrımın ve hiyerarşinin çok köklü bir değişikliğe uğramadığı da saptanması gereken diğer bir gerçekliktir.

Kaynaklar

Aulenbacher, Brigitte/Siegel, Tilla. Industrielle Entwicklung, soziale Differenzierung, Reorganisation des Geschelechterverhaeltnisse, in: *Soziale Ungleichheit und Geschelechterverhaeltnisse*, Opladen: Leske+Budrich, 1993.

Bourdieu, Pierre. *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft,* Frankfurt am Main:Suhrkamp 1982.

Beck, Ulrich/Beck-Gernsheim, Elisabeth. *Individualisierung in modernen Gesellschaften, in: Riskante Freiheiten* (hrsg.von U.Beck), Frankfurt an Main:Suhrkamp, 1994.

_____. *Das ganz normale Chaos der Liebe*, Frankfurt am Main: Suhrkamp,1990.

Beck, Ulrich. *Risiko Gesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, München:Grin Verlag, 1986.

_____. *Was ist Globalisierung? Edition zweite Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997.

_____. *Berufliche Arbeitsteilung und soziale Ungleichheit. Eine historisch-gesellschaftliche Theorie der Berufe*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1978.

Berger, Peter. *Individualisierung und sozialstrukturelle Dynamik, in: Individiualisierung und Integretion*, (hrsg von U.Beck), Opladen: Leske+Budrich, 1987.

Burkart, Günter. *Lebensphasen, Liebesphasen. Vom Paar zur Ehe, zum Single und Zurück, Opladen,*: Leske+Budrich, 1997.

Diezinger, Angelika. *Geschlechterverhaeltnisse und Individualisierung, in: Soziale Ungleichheit und Geschlechterverhaeltnisse*, Opladen: Leske+Budrich, 1993.

Dux, Günter. *Geschlecht und Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp,1994.

Ecarius, Jutta. *Individualisierung und soziale Reproduktion im Lebensverlauf*, Opladen Leske+Budrich, 1996.

Ingrid, Drexel. *Jenseits von Individualisierung und Angleichung*, München:ISF, 1994.

Kappetsch, Carl & Maier, S. Martin. *Individualisierung ohne Gleichheit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.

Robert, W. Connell. *Gender and Power. Society, the Person and sexuel Politics*, Cambridge: Cambridge Unv.Press, 1997.

Topakkaya, A. "Bireyselleştirme (Individiualisierung) Toplumsal Çözülme İkilemi", *Yeditepe'de Felsefe*, 7.kitap, (2008).

Otto Weininger ve bilimsel cinsiyetçiliğin imkânsızlığı

Barış Bağcı

GİRİŞ

Otto Weininger, kısacık hayatına rağmen, ismine karşılık gelecek imgenin mümkün olduğunca değişken ve çelişik yorumlara açık olabilmesini başarmıştır. İşin ilginç tarafı, Weininger'in bunu tek bir kitapla, *Cinsiyet ve Karakter* ile yapmış olmasıdır.[1] Öte yandan, bütün bu yorum farklılıklarına rağmen, Weininger'in kitabının cinsiyetçiliğin manifestosu olduğu yönündeki yargıya çoğunluk katılmaktadır. Kitabın başlığı bile aslında okuyucuyu buna hazırlar nitelikte seçilmiştir.

Weininger'in kim olduğuna ilişkin bilgimiz sınırlı. Onun 3 Nisan 1880 tarihinde Viyana'da doğduğunu biliyoruz. Yahudi bir aileden gelmesine rağmen Hıristiyanlığın Protestan mezhebine geçmiş ve 1902'de vaftiz olmuştur. Vaftiz tarihi, doktoradan mezuniyet tarihiyle çakışır. 1903'de de Beethoven'ın öldüğü evde intihar eder.[2]

Weininger Elias Canetti, Karl Kraus ve James Joyce gibi yazarları, Wittgenstein gibi çok önemli bir felsefeciyi[3] etkilemiş olmasına rağmen, ancak son yıllarda araştırma konusu olabilmiştir. Bunun en önemli nedenleri, Weininger'in metninin zor anlaşılırlıkla yaftalanması, Yahudi ve kadın düşmanlığı ile suçlanmış olmasıdır. Bu nedenle, Weininger ve Hitler arasındaki kötü çağrışımların zamanla gücünü kaybetmesi, en sonunda (kötücül) bir efsane olarak Weininger imgesinin zayıfladığı yerde, Weininger'in gerçekten ne dediğine bakılmasına yerini bırakmıştır.

---

[1] Otto Weininger, *Sex and Character*, çev. Ladislaus Löb (Indiana University Press, 2005), 80.
[2] David Abrahamsen, *The Mind and Death of a Genius* (Columbia University Press, 1946).
[3] David Stern & B. Szabados, der., *Wittgenstein Reads Weininger* (Cambridge University Press, 2004).

Bu makalede Weininger'in ne Yahudi düşmanlığı, ne de dünya yazınına katkısı söz konusu olacaktır. Amacım, araştırmamı Cinsiyet *ve Karakter* çerçevesinde sınırlayıp, Weininger'in söz konusu cinsiyetçiliğini açımlamak ve çelişkilerini gözler önüne sermektir. Bu anlamda Weininger'in fikirleri devam eden bir geleneğin, cinsiyetçiliğin bilimsel olarak da yapılabileceğinin önemli bir tarihsel örneği sayılabileceğinden, eleştirilerim bilimsel cinsiyetçiliğin, Weininger özelinde, ne tür iç tutarsızlıklara yol açabileceğini göstermeyi amaç edinmektedir.

CİNSİYET VE KARAKTER'DE CİNSİYET

Weininger'in dolambaçlı düşünsel sistemine giriş, ilk önce onun cinsiyetten ne anladığının ayırtına varmakla mümkündür. Bu doğrultudaki en önemli adım, Weininger'in erkek ya da kadın kelimelerini kavramsal olarak kullandığını fark etmektir. Daha kitabının başında, "... Gerçekte olmayan ideal tipler olarak bir Erkek E ve Kadın K tiplerinin varlığı öne sürülebilir. Bu tiplerin inşası sadece yapılabilir değil, yapılmalıdır da. Platonik İdea olarak tip, sadece sanatın nesnesi değil, bilimin de nesnesidir".[4] diyerek okuyucuyu bu konuda uyarır Weininger. Bu uyarının asıl amacı, Weininger'in bizi cinsiyeti tamamen eril ya da tamamen dişil sınıflandırmalarla görmememiz konusunda uyarmaktır. Gerçek bireyler, sadece yaklaşık olarak E ve K Platonik tiplerine uyarlar. Bu yüzden her bireyde eril ve dişil özellikler görülür. Aslına bakılırsa, cinsi olarak ara tiplerin bulunması (örneğin eşcinsel bir bireyin varlığı), Weininger'e göre, anormallik değil, normun ta kendisidir.

Bu gözlem, Weininger'in cinsiyet tanımının belkemiğini oluşturacak kanunu (daha uygun bir şekilde söylenecek olursa, varsayımını), Cinsi Çekim Kanunu'nu öne sürmesinde temel oluşturur.[5] Bu kanuna göre, her bireyde eril ve dişil nitelikler vardır. Öte yandan, hiçbir bireyde bu iki niteliğin yüzdesi sıfır değildir. Bu nedenle, Erkek ya da Kadın'dan değil, eril ya da dişil özellikleri ağır basan bireylerden bahsetmek daha uygun olur. Bütün bu varsayımların doğal sonucu olarak da, Weininger'e göre, eril ve dişil bireyler arasındaki çekim kanunu cinsiyet özelliklerinin tamamlanması yönünde çalışacaktır. Weininger bunu bir denklem ile ifade eder: Bir A bireyindeki eril özeliğin katsayısını α ile aynı bireydeki dişil özelliği de α' ile gösterelim. Diğer bir B bireyindeki eril katsayıysa β' ile dişil katsayıyı da β ile belirtelim. Bu iki bireyin arasında cinsi çekimin olup olmaması, iki ayrı denklemin aynı anda sağlanmasına bağlıdır. Bu cinsi uyum aşağıdaki denklem çiftiyle kontrol edilebilir:

$$\alpha + \beta' = 1 \qquad (1)$$

$$\alpha' + \beta = 1 \qquad (2)$$

Açıkça görülebileceği gibi, denklem (1) bu iki bireyin birbirinin eril özelliklerini, denklem (2) ise dişil özelliklerini tamamlamasını ifade eder. Weininger'e göre, bu ideal çiftin tanımıdır. Yukarıdaki iki denklemde görülen dört katsayının hepsi 0 ile 1 arasında değerler alır. Asla 0 ya da 1 değerini alamazlar, çünkü tamamen eril ya da dişil özelliklere sahip Platonik

[4] Weininger, *Sex and Character*, 13.
[5] A. g. e., 14.

erkek ya da kadın tiplerinin varlığını Weininger daha baştan deneyimlerine aykırı bulur.

Weininger'in bu kanununun ayrıntılarına girmeden önce, onun bilimselliği konusunda birkaç yorum açıklayıcı olacaktır. Weininger Cinsi Çekim Kanunu'nun aynı yer çekim kanunu gibi işteş olduğunu vurgular.[6] Bu anlamda, uygun bir A bireyi B bireyine çekici gelirken, B bireyi de A bireyine çekici gelecektir. Bu açıdan bakıldığında, Weininger kendisini daha önce bilimin konusu olmayan cinsi çekim gibi bir konuyu bilimsel alana taşımaya çalışmakla yükümlü görmektedir. Bilimsel olana bir atıfta, gazların uyduğu Boyle-Gay-Lussac ideal gaz yasası kapsamında yapılır. Yer çekimi kanununun işteşliğine vurgu yapılırken, Weininger ideal gaz yasasının "ideal" karakteri üzerinde durmayı seçer. Nasıl ki bilim ideal yasalardan yola çıkıp, gündelik, ideal olmayan durumları açıklamayı seçmişse, Weininger'de ideal bir tip olan Erkek ve Kadın tiplerinden yararlanıp, eril ve dişil özellikler gösteren bireylerin cinsiyetini açıklamayı amaçlar. Her ne kadar Weininger bilimsel olmamakla suçlansa da, kendisine göre bir bilimselliğin peşinde koştuğu açıktır.

Yeniden Weininger'in Cinsi Çekim Kanunu'na dönecek olursak, Weininger'in bu kanunu nasıl ifade ettiğini görmek öğretici olacaktır. Söz konusu kanun ona göre "cinsel birleşmeye çabalayan bir Erkek ve Kadın'ın davranışlarının açıklanmasıdır". Öte yandan, bu davranış "eril ve dişil özelliklerin bireylerde farklı oranlarda dağıtılması" ile açıklanabilir.[7] Dikkat çekilmesi gereken önemli bir nokta, Cinsi Çekim Kanunu'nun iki birey arasındaki tek bir ilişkiyi tanımlamasıdır. Tek bir ilişkinin iki ayrı denklemle açıklanması, her bir bireydeki eril ve dişil özelliklerden kaynaklanmaktadır.

Cinsi Çekim Kanunu'na örnek olarak Weininger aşağıdaki eril ve dişil oranlara sahip bir bireyi örnek verir:

$$A:\begin{Bmatrix}3/4:E\\1/4:K\end{Bmatrix} \quad (3)$$

Denklem (3), tek bir bireyin, A bireyinin cinsiyetini belirtmektedir. Görüldüğü gibi, Erkek ve Kadın İdea'ları sadece oransal biçimde bu denkleme girmektedirler. Cinsi Çekim Kanunu'na göre, A bireyine en çekici gelecek bireyin (bu bireye B diyelim.) cinsiyet özellikleri aşağıdaki gibi olmalıdır:

$$B:\begin{Bmatrix}1/4:E\\3/4:K\end{Bmatrix} \quad (4)$$

Ancak bu şekilde, A ve B bireylerinin birleşimi, eril ve dişil özelliklerin tamamlanmasıyla sonuç bulacaktır:

$$A+B:\begin{Bmatrix}4/4=1:E\\4/4=1:K\end{Bmatrix} \quad (5)$$

[6] A. g. e., 28.
[7] A. g. e., 29.

Gündelik hayatta, eşlerin birbirini tamamlaması düşüncesi, görüldüğü gibi Weininger'de matematiksel bir kesinlik haiini alır. Weininger'e göre, cinsi çekimde çok sözü edilen "güzellik" kavramının da önemi yoktur. Estetik çekicilik, Cinsi Çekim Kanunu'nun bir sonucudur sadece. Buna kanıt olarak Weininger, A bireyine güzel görünen bir B bireyinin, başka bir C bireyine çirkin görünebilmesini verir. Bir birey başka bir bireyi çekici bulurken, aslında kendisinde bulunan eril ve dişil oranlara göre kararını verecektir. Bu oranlara uygun, tamamlayıcı orana sahip olan kişi "güzel" olarak nitelendirilecektir. Bu kanı, elbette, değişik eril ve dişil oranlara sahip bir başka birey için hiçbir şey ifade etmeyecektir.[8]

Diğer yandan, Weininger herkese çekici gelebilecek bireylerin olduğunu da yadsımaz. Bu tür durumların da matematiksel bir dille açıklanacağını savunup, yeni bir Cinsi Çekicilik Bağlantısı sunar okura. Daha önceden var saydığımız gibi, bir A bireyindeki eril özelliğin katsayısını α ile aynı bireydeki dişil özelliği de α' ile gösterelim. Diğer bir B bireyindeki eril katsayıysa β' ile dişil katsayıyı da β ile belirtelim. Cinsi Çekicilik Bağlantısı aşağıdaki gibi ifade edilebilir.[9]

$$CinsiÇeki\min_{(6)} Gücü = \frac{k}{\alpha - \beta} f(t)$$

Yukarıdaki denklemde f (t) fonksiyonu, iki bireyin birbiriyle etkileşme zamanı olan t'nin bir fonksiyonu olup, yapısal açıdan deneysel ya da analitik olabilir. Bir sabit olan k ise, ırksal farklılıkların, akrabalık bağlarının ölçüsüdür. Bu sabit, bireyler arasındaki uzaklıkla ters orantılıdır.

Her ne kadar Weininger'in cinsiyet kavramından ne anladığının anlaşılması için (1) ve (2) numaralı denklemler çok önemli olsa da, (6) numaralı denklemden çıkarılması gerekli birkaç sonuç vardır:[10] Birinci sonuç, α = β eşitliği durumunda, cinsi çekim gücünün sonsuza ıraksamasıdır. Bunun anlamı, iki bireyin eril ve dişil özelliklerinin kendi aralarında toplamının bire eşit olmasıdır. Daha önce de belirtildiği üzere, Weininger bunu en ideal cinsi birleşme ölçütü olarak görür. İkinci olarak, k sabiti ile f (t) fonksiyonunun çarpımı aynı ulusal çevrede maksimum değerine ulaşacağından, aynı ulustan olan insanların birbiriyle cinsi çekimi daha fazla olacaktır. Bu noktada, Weininger'in kendi içinde tutarlı olduğunu anlamak gerekir, çünkü f fonksiyonu etkileşim zamanının doğrusal fonksiyonudur. Bu yüzden, kendi ulusu çerçevesinde bir bireyle, insanın etkileşim zamanının daha fazla olması genel olarak akla uygun gözüküyor. Bir sabit olan k ise, uzaklıkla ters orantılı olduğundan, bireyler her ne kadar yakın olursa, o kadar yüksek bir değere sahip olacaktır. Görüldüğü gibi, hem f (t) fonksiyonu, hem de k sabiti maksimum değerlerini aynı ulustan olan insanların içinde alma eğilimi gösterirler.

Hatırlanmalıdır ki, Weininger'in ana motivasyonu, cinsel çekimin de bir doğa yasası olduğu ve her doğa yasası gibi, matematiksel dile çevrilebileceğidir. Bu inancı bağlamında Weininger, cinsi çekim kanununu "bitki köklerinin dünyanın merkezine, bakterilerinse oksijene

[8] A. g. e., 31.

[9] A. g. e., 35.

[10] Bu noktada, okuyucu bu deklemin nasıl işlediği hakkında pek bir ipucu bulamadığını düşünebilir. Bunda haklıdır da: Weininger'in amacı, her ne kadar her durumda işe yarayacak bir denklem elde etmekse de, onun tarafından verilen bu denklemleri daha çok fikirlerinin kısa yoldan açıklanması olarak düşünmek daha yerinde olur. Aksi takdirde, bir bilim adamının bu haliyle bu denklemlerden yararlanması pek de kolay olmasa gerek.

doğru yönelmelerine" benzetir.[11] Nasıl ki doğa kanunları açısından anormallik olarak nitelenen olaylar eninde sonunda bilimsel yasaların belirlediği sınırlar içerisine dönüyorsa, Weininger'de kendi çekim yasasına uymayan ilişkilerin eninde sonunda çözüneceğini öngörür. Buna örnek olarak yine bilimsel olandan, kimyadan, örnek verir[12]: "Eğer bu kitapta verilen formüllere göre bireyler doğru eşleşmemiş ve çiftlerden birine uygun gerçek, tamamlayıcı eş birden çıkagelmişse, bu yanlış eşleşmenin sonu bilimsel bir kanunun sonucu olan aynı kaçınılmazlıkla gelecektir. Doğal bir görüngü olarak zina vuku bulacaktır. Aynı $FeSO_4$ bileşeni, 2KOH bileşeni ile yan yana getirildiğinde, SO_4 iyonlarının K iyonları ile buluşmak için, Fe elementini bırakmasının doğal yasalar açısından gerekliliği gibi. Bu nedenle, zina gibi kaynağı çiftlerin potansiyel farkı olan *doğal* bir görüngüyü, ahlaki açıdan onaylayan ya da onaylamayanların gülünçlüğü ortadadır."[13]

Weininger'in cinsi çekimin nasıl olduğuna ilişkin temel varsayımı (o bunu ilke düzeyinde sunar okuyucuya), eşcinselliğin de erkek ya da dişi bireyler kadar bilimsel normların içinde olduğu fikrine götürür onu. Bunun nedenini anlamak kolaydır. Herhangi bir erkek bireyde bile eril ve dişil nitelikler oranlar halinde vardır zaten. Bir bireyin erkek olarak nitelenmesindeki tek neden, onun eril özelliklerinin oranının dişil olanlara kıyasla fazla olmasıdır. Bu açıdan bakıldığında eşcinsel, kendisinde dişil görünüm ve davranış nitelikleri bulunan erkektir. Lezbiyende, benzer şekilde, kendisinde eril görünüm ve davranış nitelikleri bulunan kadındır. Bu her bireyde böyle olduğuna göre, eşcinseli ya da lezbiyeni diğer bireylerden ayıran temel fark, eril ve dişil oranların dağılımı ve konumudur. Dağılım konusuna yeterince değinilmesine rağmen, konum kısmına pek değinmedik. Weininger'i anlamak için bunun da açıklanması gerekir. Weininger'e göre, "cinsiyet vücudun her yerindedir, cinsiyeti belirtmeyen bir uzuv, hatta hücre yoktur."[14] Böylece, eşcinsel ya da lezbiyen bireyin anatomisi her zaman sanıldığının tersi cinsiyete daha yakındır.[15]

Weininger'e göre eşcinsel ya da lezbiyen olunmaz, doğulur. Yaşam boyu heteroseksüel olarak hayatını sürdüren erkek ile eşcinsel arasında iki temel fark vardır: Eril ve dişil niteliklerin oranındaki farklar ve bunların hangi uzuvlara göre dağıldığı. Her iki durum da eşit olarak meşrudur ve bilimsel olarak normların içinde sayılmalıdır. Lezbiyen olmak doğa yasalarına karşı gelmek değil, bizzat doğanın (hatta bireyin doğasının) gerektirdiği yolda yürümektir.

Bu düşüncesine bir kanıt olarak, Weininger, bütün eşcinsel ve lezbiyenlerin, aslında aynı anda biseksüel olduğunu belirtir.[16] Çünkü bu iki gruba dâhil olan bireyler, hem erkek hem de kadınla ilişkiye girebilirler. Daha sonra kendi istekleri ya da dış etkenlerin sonucu olarak erkek ya da kadınlarla ilişkiyi seçebilirler. Ama bir ihtimal olarak, biseksüellik her zaman vardır. Bu düşüncenin Weininger için kanıt sayılmasının nedeni, her bireyde eril ve dişil özelliklerin oranını göstermesi nedeniyledir. Aynı nedenden, bir eşcinsel için en uygun birey aslında lezbiyendir der Weininger. Çünkü kadını bir erkeğin karşılığı, cinsi çekim kanununa göre,

[11] Weininger, *Sex and Character*, 36.

[12] Weininger'in cinsi cazibeyi, cinsiyet konusunu bilimsel alana taşıma tutkusu, onun düşüncelerini birçok bilimsel örneğe dayandırmasında da görülmektedir. Bu makalede belirtilen örnekler dışında, Weininger yeri geldiğinde mıknatıslardan, botanikten, inorganik kimyadan, biyolojiden ve fizikten sayısız örnek verir kitabında. Bu anlamda Weininger kendini temel bilim yapan biri olarak görmüştür.

[13] A. g. e., 37.

[14] A. g. e., 16.

[15] A. g. e., 41.

[16] A. g. e., 43.

erkeksi bir kadındır. Burada "kadınsı" sıfatı dişil özelliklerin oranının eril niteliklere göre fazla olması, "erkeksi" sıfatının da Weininger'in terminolojisindeki açılımı eril özelliklerin oranının dişil niteliklere göre fazla olmasıdır.

CİNSİYET VE KARAKTER'DE KARAKTER

Bu bölüme kadar olan kısımda, Weininger'in cinsiyetten ne anladığını açıklamaya çalıştım. Ama Weininger'in eril ve dişil özelliklerden ne anladığı ya da Erkek ve Kadın'ı nasıl anladığı üzerinde durmadım. Bu konu bizi onun kitabının ikinci kısmı olan, cinsiyetin karakteri üzerine yaptığı çözümlere götürür. Makalemin bundan sonraki bölümleri bu konuya ayrılacaktır. Görüleceği gibi, Weininger hakkındaki cinsiyetçilik suçlamaları özellikle kitabının bu bölümleri ile ilgilidir.

Cinsiyet ile karakter arasında, Weininger tarafından yapılan ayrımların çoğunluğu kadınlara yöneliktir. Weininger'in kadınlara yönelik vurguladığı ilk karakter farkı onların "azat edilmeyi" beklemeleri, ummalarıdır.[17] Bu gözlemini Weininger, kadının içindeki eril niteliklerin oranında arar. Bu bağlamda açıkça "bir kadının azat edilmeyi ummasının kaynağının özellikle onun içindeki eril niteliklerde aranması gerektiğini" belirtir. "Azat edilmeyi istemek, ummak" Weininger için ana temalardan biri olduğundan, bu konuda ondan uzun bir alıntı yapmak yerinde olacaktır: "Kadının azat edilmesini istemesinden söz ederken, ne onun kocasını sesi çıkamayacak şekilde bastırmasını ve evde emirler veren kişi olmasını, ne de geceleri yanında onu koruyacak biri olmadan tehlikeli sokaklarda yürüyebilme cesaretini kastediyorum... Ne de onun maddi açıdan bağımsız olmayı istemesi ya da bir okula devam etmek istemesi değil kastettiğim... Dahası, kadının dışsal olarak erkekle eşit olmayı istemesi de değil aklımdaki sorunsal. Çözmeyi istediğim problem kadının içsel olarak erkekle eşitlik istemesidir. Erkeğin entelektüel ve ahlaki özgürlüğüne erişmek istemesi, onun ilgi alanlarına ilgi duymayı, onun yaratıcılığına kavuşmayı istemesidir."[18] Weininger alıntıladığım bu uzun bölümde, dışsal olanla ilgilenmediğini belirtirken, bununla kanunlar nezdinde erkek ile kadının eşitliğinde hem fikir olduğunu da açıklamaktadır. Ona göre, kadının da erkeğin de okuması, ekonomik bağımsızlığını kazanmasında bir sorun yoktur. Weininger'e göre, problem, başarılı olabilmiş kadınlarda bile gözlemlenebilen, içten içe erkeğe benzemeye çalışmanın araştırılmasıdır. Bu yüzden bugün anladığımız anlamda erkek-kadın[19] eşitliğine baştan razıdır Weininger. Onun merak ettiği, peşinde koştuğu şey, neden kadın başarılı olsa bile, erkeğin ayak izlerinde yürümeyi seçmektedir içsel yolculuğunda.[20] Bunu başarılı kadınların eril niteliklerinin fazla olması ile açıklar Weininger. Hatta böyle kadınların anatomilerinin bile erkeğe benzediğini belirtir.[21] Kendisindeki eril niteliklerin fazla olduğu başarılı kadınlara birçok örnek verir Weininger. Bunların arasında ünlü yazar George Sand'dan da bahseder. Weininger'e göre, George Sand hem Musset ile hem de Chopin ile ilişki yaşamıştır ve bu erkeklerin her ikisi de "efemine" erkeklerdir. Buna

[17] A.g.e., 57.

[18] A.g.e., 58.

[19] Erkek-kadın eşitliği dışında, unutmayalım ki eşcinseller ve lezbiyenlerin de eşit konumda olduğunu söyler Weininger. Çünkü daha önce de açıkladığımız gibi, onun için bütün cinsiyetler "arada" kalmıştır. Belirli oranlardan başka şekilde açıklanamazlar.

[20] Buna bir örnek olarak, başarılı kadın yazarların erkek takma ismiyle yazmasını verir Weininger. Yaptıkları işte kadın olmanın görülebilir bir dezavantajı olmamasına karşın, erkek ismi seçmektedir bu yazarlar.

[21] Unutulmamalı ki, Weininger için cinsiyet uzuvların tamamını kapsar. Ruhsal olarak kendini diğer kadınlara kıyasla daha eril hisseden kadın, vücutça da daha eril özelliklere sahip olacaktır.

kanıt olarak Weininger Sand'ın Chopin ile ilk karşılaşmalarında, Chopin'in bir kız gibi yüzünün kızarmasını ve Sand'ın ona derin bir ses tonuyla iltifatlarda bulunmasını gösterir. Weininger'e göre, bu ilişkide Sand'ın erkek rolüne, Chopin'inse kadın rolüne soyunduğu açıktır.[22]

Weininger'in bir sonraki adımı, bu tür kadınlarda azat edilme isteğinin kadın-erkek eşitliğini istemelerinden değil, içlerindeki erkeğin dışarı çıkmak, özgürleşmek istemesinden kaynaklandığını göstermektir. [23]

Eril ve dişil nitelikler arasındaki temel fark nedir o halde? Bir insanda onu kadın sayabileceğimiz kadar dişil nitelik bulunuyorsa, bu ne demektir? Weininger'in kafa yorduğu temel soru budur. Buna verdiği (ilk, temel) cevapsa, şaşırtıcıdır: Kadın, cinsel olarak, Erkek'ten daha kolay uyarılır[24]. Weininger'e göre, "cinsel uyarım, Kadın için, bütün varlığının en büyük yoğunlaşma durumudur."[25] Çünkü Kadın'ın varlığı tamamen onun cinsel hayatının etrafında döner. Diğer bir deyişle, Kadın'ın hayatının merkezi, Erkek (sevgili ya da eş) ve çocuklarıdır. Kadın, Weininger'e göre, baştan ayağa cinselliktir. Erkekse, hayatın sadece bu alanıyla varlığını tanımlamaz. Erkeklikle ilgili diğer alanlar Weininger tarafından şöyle sıralanır: Dövüşmek, oyunlar oynamak, arkadaşlarla zaman geçirmek ve sosyalleşmek, tartışmak, öğrenmek, iş hayatı, din ve sanat. Bu sayılan alanların hiçbiri Kadın için değildir. Kadın bu alanlara anlık ilgi gösterebilir, ama kendi cinselliğine ilişkin nedenlerle olur bu da. Bu nedenle, Weininger "Kadın'ın cinsellikten başka bir şey olmadığını, Erkek'inse cinsellik artı başka şeyler olduğunu" belirtir.[26] Bu görüşüne destek olarak Weininger birkaç gözlemini aktarır okuyucuya. İlk gözlemi, ergenlik dönemiyle ilgilidir. Weininger'e göre, Erkek, ergenliği bir kriz şeklinde yaşar. Bu dönemde kendisine yabancı bir varlığın içine girdiğini, onu şekillendirdiğini düşünür Erkek birey. Bütün bunlar, erkeğin isteminin dışında gelişir. Ereksiyon, Erkek birey için, iradesinin dışında gelişir ve Erkek bundan korku duyar.

Kadın içinse, ergenlik, varlığının sonsuza açılması, gücünün artmasıdır. Kadın ergenliği çocukluğundan başlayarak dört gözle bekler. Kadın için bekâretini kaybettiği gece, bütün hayatının yarısını oluşturuyormuşçasına önemlidir. Öte yandan Erkek için ilk ilişkinin hiçbir önemi yoktur. Bu gözlemler, Weininger'e göre, Kadın'ın sadece cinsel olanla sınırlı bir varlık olduğunu kanıtlar.

Weininger ikinci desteği, Erkek ve Kadın'ın cinsel uyarılma noktalarının karşılaştırılmasında bulur. Ona göre, Erkek'in uyarılma noktaları sadece vücudun belirli kısımlarından oluşur. Oysa Kadın her yerinden uyarılabilir. Bu nedenle, Kadın tamamen cinsel bir varlıktır der Weininger. Sonuç olarak Erkek penise sahiptir, ama vajina Kadın'a sahiptir diye konuya ilişkin görüşünü özetler.

Weininger'in yukarıda anlatılan görüşleri doğrultusunda çıkan ilginç bir sonuçta, sadece efemine erkeklerin devamlı cinsel haz peşinde koşuyor olmasıdır. Gerçek bir Erkek (eril özellikleri baskın olan birey) kadınların peşinde koşmaz. Çapkın erkeklerin kadına benzerliği, Don Juan vurgusu ile güçlendirilir.[27]

22 Weininger, *Sex and Character*, 59.

23 "Göstermek", kanıtlamak değildir. Weininger, tarihi birkaç örnekten yola çıkarak, kendi fikirlerinin haklılığını savunur. Bu anlamda bilimsel bir kanıt peşinde değildir.

24 Weininger, *Sex and Character*, 78.

25 A.g.e., 79.

26 A.g.e., 80.

27 Weininger Don Juan'ın kişiliğinin çözümlenmesi için daha çok analize ihtiyaç duyulduğunu da ekler. Don Juan neden Don Juan olmuştur sorununun daha karmaşık bir sorun olduğunu kabul eder.

Vurgulanmayı hak eden diğer bir noktaysa, bilimde gelişime inanan Weininger'in, bu gelişimi bilgilerin üst üste yığılımı olarak değil, varlığa ilişkin zaten sahip olduğumuz bilgiye açıklık getirilmesi olarak görmesidir. Bu anlamda insanlığın entelektüel tarihi, aslında şeyleri daha açık seçik görmeye çalışmanın tarihidir.[28] Matematiksel ve estetik olarak güzel olana ulaşabilmek, ancak bu ara devrelerin bitiminde mümkündür. Bu amaca ulaşmaksa, disiplinli düşünebilmekten geçer. Entelektüel alanın böyle sınıflandırılması Weininger açısından çok önemlidir, çünkü ona göre Kadın için düşünmek ve hissetmek aynı şeydir. Buna kanıt olarak Weininger Kadın'ın duygusallığını gösterir. Sonuçta da Kadın'ın entelektüel alanda varlık gösteremeyeceğini ve bilinçli bir hayat süremeyeceğini ekler. Öte yandan Erkek, düşünebilir, hissedebilir, bunları birbirinden ayırabilir ve bilinçli bir hayat sürebilir.

Bilinçli bir hayatın tersi unutmaya dayalı bir yaşamdır. "Kadın unutur" derken Weininger, Kadın'ın gündelik hayattaki şu ya da bu olayı unuttuğunu değil, kendine dair bir şey hatırlayamayacağını vurgular. Sonuçta, Kadın kendi varlığının sürekliliğinin bilincinde değildir. Süreklilik düşüncesine sahip olamayan Kadın, mantıksal önermeleri de anlayamaz çünkü bu tür önermeler zamandan bağımsızdır. Weininger bu yüzden "Problemleri olan bir Erkek bilmek ister, problemleri olan bir Kadın'sa sadece bilinmek ister" Der.

Kadın'ın mantıksal önermeleri anlayamamasından, Kadın'ın ahlaklı olamayacağına geçer Weininger. Çünkü ona göre, "A ve A olmayan birbirini mantıksal olarak dışlar ve bunu anlamayan bir varlığın yalan söylemesini hiçbir güç engelleyemez".[29] Dahası, bu tür bir varlık için yalan denilen şey söz konusu bile olamaz, çünkü doğruluk kıstası olan mantıksal çatı bu varlık için anlaşılmazdır. Yalan söylese de bilmeden söyler.[30]

Weininger tarafından sunulan ilginç kanıtlardan biri de Kadın'ın şefkatli olmadığını kanıtlamak içindir. Kadın'ın şefkatine en büyük kanıtın onun hemşire olarak mucizeler yaratmasını söyledikten sonra, bu kanıyı çürütmeye girişir Weininger. Çünkü ona göre, bu durum tam tersi bir davranış biçimini gözler önüne serer. Bir Erkek, acı çeken gövde karşısında o acıyı öylesine paylaşacaktır ki, hasta bireye yardım etmesi mümkün olmayacaktır. Kadın'ın bu görevi yerine getirebilmesindeki en büyük etken, onun acıyı paylaşmadan izleyebilmesidir. Bu da şefkat değildir sonuçta.[31]

ANNE YA DA FAHİŞE OLARAK KADIN

Weininger kitabının 10. bölümünü bütün kadınların iki tipten oluştuğu varsayımına dayandırır: Söz konusu olan iki tip, anne ve fahişe adı altında verilir. Fahişe tipi kadın, anne tipi kadının kutupsal olarak karşıtını simgeler.[32] Bu iki tip arasındaki temel fark, Weininger'e göre, annenin çocuğuyla, fahişeninse cinsel ilişkiyle olan bağıdır. Mutlak fahişenin tek derdi erkektir, mutlak anneninse çocuğudur. Bir kadının gerçekten anne olup olmadığının kriteri onun kız

[28] Weininger, *Sex and Character*, 85.
[29] A.g.e., 131.
[30] Weininger'in bu akıl yürütmesine neden olarak gösterdiği kanıt da kişisel: Bir Erkek için bir Kadın'a neden yalan söylediğini sormak kadar yıkıcı bir şey yoktur, çünkü ya Kadın'ın bu soruyu hiç anlamadığını görür Erkek, ya da bir gülücük (buna denk olarak gözyaşı da olabilir.) ile kendisini yumuşatmaya çalıştığını.
[31] Weininger, *Sex and Character*, 171.
[32] A.g.e., 189.

çocuğunu kıskanıp kıskanmamasında aranmalıdır.[33] Eğer kıskanmıyorsa der Weininger, kadın mutlak bir anne olmaya yakındır, çünkü kızını cinsellikten bağımsız, sadece bir çocuk olarak algılayabilmektedir.

Mutlak anne tipi kadın için tek önemli olan bir çocuğa sahip olmak ve onun geleceğini güvence altına almaktır. Bu anlamda, erkeğin bir önemi yoktur mutlak anne için. Herhangi bir erkek yeterlidir. Daha doğrusu, kadın erkeğe bakarken aslında bir eş değil, çocuğunun babasını arar. Amacı çocuğudur.[34]

Fahişe tipi kadınsa, amacını cinsel ilişki olarak belirler. Haz, onun efendisidir. Çocuklardan hoşlanmaz, hatta nefret eder. Çocuk, en fazla diğer erkekleri kendisine çekmek için kullanılacak bir nesnedir.

Weininger, tam da bu noktada iki kadın tipi arasında biçimsel bir benzerlik bulur: Her iki tip kadın için, eşleri önemsizdir. Anne, kendisine çocuk verecek uygun bir eş seçtikten sonra, bütün amacını çocuk olarak belirler. Bu yüzden tek eşlidir.[35] Fahişeyse, cinsel hazza gidecek yolda herhangi birisini seçer, çünkü cinsel haz tek amaçtır. Ortak nokta, ikisi için de erkeğin bir önemi olmamasıdır.

Vurgulanması gereken diğer bir nokta da, Weininger'in düşüncesine göre, Anne ve Fahişe kadın tiplerinin mutlak olmadığı ve cinsiyet kadar evrensel olduğudur. Mutlak olmamasından kasıt, hiçbir kadının tamamen anne ya da tamamen fahişe olmamasıdır. Cinsiyet gibi evrensel olmasına gelince, aynı eril ve dişil özelliklerin bireylerde değişik oranlarda bulunması gibi, annelik ve fahişelik de kadınlarda değişik oranlarda bulunur. Oranın fazlalığına göre, bir kadın anne ya da fahişe olarak adlandırılır. Bununla ilgili olarak, Weininger, en ilginç görüngünün Anne tipi (anaç) bir kızın sevdiği erkekle ilişkisi olduğunu belirtir.[36] Ona göre, "Anne tipi bir kadın daha ilişkinin başından sevdiği erkeğe çocuğuymuş gibi davranır. Bir anlamda, sevilen erkek kadının çocuğu olmuştur bile. Erkek, böylece anne kucağında bulduğu huzuru sevgilisinde bulur. Bu tür bir kadın (anne tipi kadın) erkek tarafından da en uygun eş olarak seçilir".

Weininger Anne ile Fahişe tipi kadın arasındaki diğer bir ayrımı, onların cesaret ve ümit ile ilişkisinde bulur. Anne türün devamına odaklandığı için, bütün tür adına korkusuzdur. Fahişeyse, hazzını elde edememenin sürekli korkusu içinde yaşar. Mutlak anne, türün devamlılığında sonsuzluğu elde etmişçesine ümit doludur, diğer bir deyişle, "ümide hamiledir". Fahişenin ümit etmeye gücü yoktur, çünkü hazzın ölümü onun ölümüdür ve hazzın da sürekli olamayacağı onun için açıktır.[37]

Weininger'in Anne tipi ile neslin devamı arasında kanıt olarak sunduğu bir gözlemi de annenin besin sayılabilecek her şeyle ilişkisidir. Anne'nin gönlü besin değeri olan hiçbir şeyin çöpe atılmasına elvermez. Anne türün devamı için kontrollü davranmak zorundayken, Fahişe günübirlik yaşar. Bazen yiyemeyeceği kadarını depolar, bazen yemeğin kalanını fütursuzca çöpe atar. Bütün bu nedenlerden dolayı Weininger, anne ile çocuğu arasındaki ilişkiyi ahlaklı bulmaz. Ahlaklı bir ilişkinin bilinçli olması gerektiğini, içgüdüsel bir davranışın ahlaki

---

[33] A.g.e., 191.

[34] A.g.e., 193.

[35] Weininger tutarlı olmaya özen gösteriyor, çünkü annenin olası tek eşliliği ahlaksal bir seçim gibi görülebilir. Hâlbuki Weininger daha önceki bölümlerde, kadınların mantıksal önermeleri anlayamaması nedeniyle, ahlaklarından da bahsedilemeyeceğini belirtmişti. Weininger'e göre, ne ahlaklı olabilirler, ne de ahlaksız. Çünkü kendi eylemlerine dair bilinçleri yoktur.

[36] Weininger, *Sex and Character*, 195.

[37] A.g.e., 196.

olamayacağını vurgular. Sonuçta, anne çocuğu her kimse, nasılsa, annelik içgüdülerinin etkisi altında besleyecek, koruyacak ve büyütecektir. Çocuğun kişiliği ile ilgili değildir anne sevgisi. Herhangi bir ilişkiden söz edebilmek için (ahlaklı ya da ahlaksız diye sınıflandırılabilecek) ilişkide olan en az iki kişiden bahsedebilmek gerekir der Weininger. Hâlbuki söz konusu anne ve çocuğuysa, sadece annedir belirleyici bu ilişkide, çocuğun kim olduğunun önemi yoktur. Çocuğun davranışları annenin davranışlarını belirlemez.[38]

Anne tipi kadının neslin devamına olan katkısı, Erkek tarafından ona Fahişe'nin üstünde bir sosyal statü verilmesi ile ödüllendirilir. Anne erkeğin ahlaki iradesine boyun eğmiş ve yine onun değerleriyle ahlaklı ilan edilmiştir. Fahişe kadın tipi, erkeğin değerlerine yüz çevirmiş, kendi hazzı için yaşamayı seçmiştir. Bunun sonucu olarak da erkekler tarafından yazılan kanunlarca da, etik normlarca da sosyal düzende aşağılara itilmiştir.[39]

Weininger sadece ortalama erkeğin anne tipi kadınların peşinde koşacağını söyler. Çünkü bu tür erkekler, neslin devamını sadece çocuk cinsinden düşünebilirler. Onların arkasında bırakabilecekleri bir kültürel, entelektüel mirasları yoktur. Bunu kastederek, Weininger, "sadece olağanüstü erkeklerin fahişeleri sevdiğini" söyler. Çünkü dünyevi babalık[40] da annelik kadar ahlak sınırlarının dışındadır.

Weininger'in düşüncesindeki Anne/Fahişe ayrımına ilişkin son gözlemi, Fahişenin cinsel ilişkideki hazzı öne çıkartarak, aslında hazzın içinde yok olmayı istediği düşüncesidir. Çünkü der Weininger, Fahişe, cinsel ilişkiden bir çocuğun dünyaya getirilmesine ilişkin beklenti içinde değildir. Öte yandan, Anne tipi kadın da, cinsel ilişkiden haz alır, ama bu hazzın üstünde pek durmaz. Onun için önemli olan, bu ilişkinin sonundaki meyve yani çocuktur. Bu açıdan bakıldığında, Anne hayatı onaylar, Fahişe'ise ölümü. Sonuçta, "fiziksel yaşam ve ölüm gizemli bir şekilde cinsel ilişkide buluşur ve cinsiyet açısından da bu ikilik Anne tipi kadın ile Fahişe tipi kadın arasında bölüşülür".[41]

Weininger'in peşine düştüğü son temel soru,[42] kadının evrendeki amacının ne olduğudur. Bu soruya yanıt ararken, gerekli ipucunu komik sayılabilecek bir eylemde bulur Weininger[43]: Çöpçatanlıkta. İki bireyi cinsel birleşme için yan yana getirme içgüdüsünün bütün kadınlarda olduğunu belirten Weininger, buna gündelik hayattan örnekler verir; Kadınların bekâr erkekleri hemen evlendirme çabası, kendi çocuklarının evlilik planlarını canı gönülden desteklemeleri ve onları uygun adaylarla tanıştırmaları. İşin garibi, çöpçatanlık söz konusu olduğunda hiç de bencil değildir kadınlar. Çünkü çöpçatanlığın kendisinden büyük bir haz almaktadırlar. Weininger'e göre çöpçatanlık kadının bütün arzularından daha evrensel olanını, mümkün olduğunca cinsel birleşme olması arzusunu içinde saklar.[44] Eğer bu arzu eylemin kendisine dönükse, kadın Fahişe tipine eğilim gösterir. Çocuğa dönükse, Anne tipi ortaya çıkar. Her iki durumdan da çıkacak sonuç, neslin devamında ve toplumun oluşumunda kadının rolüdür. Bu konuda Weininger açıkça şöyle der: "Kadının aşkının amacı, onun şefkatinin amacıyla aynıdır: Toplumun oluşumu, her şeyin birbiriyle ilişkide olması".[45] Her ne kadar Weininger bu

[38] A.g.e., 198.
[39] A.g.e., 200.
[40] Gündelik dilde kullanılan babalığa "dünyevi babalık" adını veriyor Weininger.
[41] Weininger, *Sex and Character*, 208.
[42] Burada, Weininger'in yahudilikle ilgili düşüncelerini makalenin konusunun dışında tutarak bu saptamayı yapıyorum.
[43] Weininger, *Sex and Character*, 231.
[44] A.g.e., 234.
[45] A.g.e., 259.

noktada Kadın'a pozitif bir yer biçmiş gibi görünse de, son kertede çıkardığı sonuç Kadın'ın Erkek karşısında pasifliği ölçüsünde var olduğudur. Diğer bir deyişle kadın, sadece erkeğin sunduklarının iletimi ya da korunması ile ilgili olarak vardır evrende. Kadının amacı, bu pasifliktir ve ancak erkek karşısında hiçliğini tanıyarak belirli bir varlık kazanabilir.[46]

BİLİMSEL CİNSİYETÇİLİK, YANLIŞLANABİLİRLİK VE BİYOLOJİK BELİRLENİMCİLİK

Weininger'in yukarıda açımlanan görüşlerinin cinsiyetçi olduğu apaçık. Ne var ki, onun görüşlerinden daha da önemli olan, bu fikirlerin bilimsel olduğu savıdır. Bu savın kalkış noktası Kant felsefesinden gücünü alır. *Cinsiyet ve Karakter*'deki dizine göz atıldığında en çok Kant'a atıfta bulunulması rastgele değildir. Weininger, Kant'ın yapmadığını yapıp, cinsiyet kavramının bile bilimsel olarak ele alınabileceğini göstermek istemiştir. Bu anlamda Kant'ın Newton'un mekanik anlayışına hayranlığına koşut bir şekilde o da cinsiyetler arası bir çekim kanunu öne sürerek kitabına başlamıştır. Ne var ki Kant'tan bu yana, bilimsel olan ile olmayan arasındaki farklar birçok bilim felsefecisi tarafından irdelenmiş ve yeni kıstaslara ulaşılmıştır. Bu konuda son söz söylenmemiş olsa da, Weininger'in düşüncelerinin çözümlenmesi açısından Popper'ın bilimsel olana ilişkin belirlediği kıstaslar açıklayıcı olacaktır.[47]

Bilindiği üzere Popper, bilimsel olanla olmayan arasındaki farklar düşünüldüğünde, ayrıştırıcı ilkenin yanlışlanabilirlik ilkesi olduğu üstünde durur. Popper'a göre, bir bilimsel fikrin *sadece* doğrulanması kolaydır. Çünkü bir kere o teorinin çerçevesinden bakmaya başlayan insan, söz konusu teoriyi doğrulayan sayısız örneğe rastlayacaktır. Bilimsel fikrin doğrulanması ancak teorinin varlığı açısından riskli bir öngörü içeriyorsa önemli sayılabilir. Bu açıdan bakıldığında, bilimsel olan doğrulanabilmesi ile değil, yanlışlanabilmesi, yanlışlanabilecek olması ile anlaşılır.

Popper, bilimsel olana ilişkin Adler ile ilgili ilginç bir anısını anlatır. Bu anı, Weininger'in de anlaşılmasını kolaylaştıracağı için önemlidir. Popper 1919 yılında Adler'in aşağılık kompleksiyle hiç açıklanamayacak bir vakadan bahseder Adler'e. Adler, söz konusu çocuğu görmeden hemen kendi teorisine göre vakayı açıklayıverir. Popper Adler'e bunu nasıl yapabildiğini sorduğunda, Adler, bunu teorisini doğrulayan daha önceki binlerce deneyimden yola çıkarak yaptığını söyler. Popper dayanamayıp, bu yeni vaka ile artık Adler'in bin bir deneyimden bahsedebileceğini belirtir.

Yukarıda anlatılan türden bir durum, Weininger'in görüşleri için de geçerlidir. Örneğin, bir kadının hafızasının iyi olduğunu düşünelim. Bu Weininger'e göre imkânsızdır. Eğer söz konusu birey gerçekten iyi bir hafızaya sahipse, sahip olduğu bütün diğer özelliklere rağmen, Weininger o bireyi erkek olarak yaftalayacaktır. Bu anlamda, Weininger'in düşüncelerinin yanlışlanabilmesi imkânsızdır. Aynı şekilde matematikçi bir kadın da, kadınların düşünsel gücüne örnek oluşturmayıp, sadece o bireyin sahip olduğu eril özelliklere atfedilecektir. Bu durumda, Weininger'i kadınların düşünce yeteneğinin olabileceğine inandırmak mümkün görünmeyecektir. Çünkü onun teorisine uymayan her örnek, kolaylıkla uyacak bir şekilde yeniden yorumlanabilmektedir.

Weininger'in fikirlerinin gücü tam da bu noktada yatmaktadır. Ele alınabilecek her

[46] A.g.e., 269.

[47] Karl Popper, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge* (Routledge, 2002).

vaka, şu ya da bu şekilde onun fikirlerine dayanak sağlamaktadır. 19. yüzyılın başlarında bu bilimsel olmanın en önemli koşulu durumundadır. Tam da Weininger'in istediği şekilde evrensel yasalar cinsiyetleri ve aralarındaki çekim gücünü de kapsar hale gelmiştir böylece. Öte yandan, Popper'a göre tam da bu nedenle Weininger'in fikirleri bilimsel olmaktan çok uzaktır.[48] Çünkü bu fikirlerin yanlışlanabilmesi mümkün değildir. Böylece Weininger'in fikirleri falcılık ile aynı kategoriye dâhil edilebilirler.[49] Kısaca Weininger'in fikirleri bilimsel değildir ve kendi belirlediği amaca ulaşmaktan çok uzaktırlar.

Bu açıdan bakıldığında sorulması gereken soru, Weininger'in düşüncelerine bu açıklayıcı yetiyi kazandıran temelin ne olduğu sorusudur. Biraz dikkatle incelendiğinde, bu sorunun cevabının Weininger'in her bireyde eril ve dişil özelliklerin bulunduğunu var sayması olduğu görülür. Böylece, erkek ve kadın tanımları belirli oranlardan oluşur ve bu oranların ne olduğu ancak deneysel yollarla belirlenebilir. Bir bireyin matematikteki becerileri onu, Weininger'e göre, erkekleştirirken, cinsel iştahı kadınsılaştırabilir. Bu açıdan bakıldığında Weininger'in düşünceleri yanlışlanamaz elbette, ama bütün gücünü de kaybeder. Çünkü onun başlangıç noktası farklı cinsiyetleri anlamakken, bu sorunun bizzat kendisi anlamsızlaşır. Bütün cinsiyet tanımları, belirli oranlardan ibaret olur. Bu oranlar da yine Weininger'e göre, o kişinin davranışları, eğilimleri ile açıklanabilir. Bu noktada Weininger artık anlamaya çalıştığı soruyu ortadan kaldırmış ve deneysel olarak da kendi öznel kıstaslarını savunur durumda kalmıştır. Böylece, ona göre, dişil olan unutkandır, mantıksızdır, cinsellikten başka bir alanda var olamayandır. Eğer Don Juan gibi bir örnek verecek olursak da, bu tür erkekler kadınsı erkekler olarak yaftalanır ve Weininger düşüncesi bundan bir zarar görmez. Öte yandan, Weininger'in düşüncelerine açıklayıcı güç veriyormuş gibi görünen bu durum, artık erkek ya da kadından bahsetmemizi olanaksız kılar. Tam da bu noktada Weininger'in bilimsel cinsiyetçiliği iflas eder. Onun negatif/dişil sıfatlarının bir önemi kalmaz. Bu sıfatlar mutlak Kadın'a, Kadın ideasına aittir. Etrafımızda göreceğimiz bir kadının dürüstlüğü su götürmezse (bu da yine bizim kişisel deneyimlerimize göre), bu onun eril özelliklerinin oranının dişil özelliklerinin oranına fazlalığı nedeniyledir. Bu durumda da her ne kadar biz deneyimlerimizle o bireyi kadın olarak anlamlandırsak da, Weininger'e göre o birey erkektir. Sonuç olarak, Weininger'in bilimsel cinsiyetçiliği sadece Kadın ideası için geçerlidir. Bu geçerlilik de bilimsel olmayıp, onun öznel kıstaslarına dayanmaktadır. Bu düşünce biçimi her ne kadar Weininger'in düşüncesine sonsuz açıklama gücünü bahşetse de (Adler örneğini hatırlayalım.), aynı anda onun düşüncesini bilimsel olmaktan alıkoyar. Bu çerçeveden bakıldığında, Weininger sadece bilimsel olanın yanlışlanabilmesi kıstasından geçer not alamamak ile değil, kendi kurduğu Platon'cu Erkek ve Kadın idealarının özelde uygulanabilmesi sorunu ile de karşı karşıyadır.[50]

Weininger'in yukarıda açımlanan fikirleri temelde biyolojik belirlenimcilik denilen genel bir akımın manifestosu niteliğindedir.[51] Biyolojik belirlenimciliğe göre, cinsiyet ayrımcılığının kökeni bizzat biyolojiktir. Bu düşünceye göre, örneğin kadın ve erkek arasındaki

[48] Weininger'in fikirleri, her bilim felsefecisi tarafından bilimsel olmaktan uzak olarak görülecektir. Burada Popper örneğinin verilmesi, sadece Weininger eleştirisne netlike kazandırmak amacıyladır. Yoksa iç tutarlılığı olmayan fikirlerin bilimsel olamayacağı, her bilim felsefecisinin kabul edeceği bir kıstastır.

[49] *Nancy Harrowitz, ed., Jews and Gender: Responses to Otto Weininger (Temple University Press, 1994).*

[50] A. Rosario Vernon, "Science and Sexual Identity: An Essay Review," *Journal of the History of Medicine*, no. 57 (2002): 79-85.

[51] Stephen Jay Gould, *The Mismeasures of Man* (W. W. Norton, 1981).

gelir dağılımındaki farklılıklar sosyal çerçeveye bağlanamazlar ve kalıtımsaldır.[52] Kalıtım genetik ile ya da belirli hormonlar ile açıklanabilir. Bu görüş ile Weininger'in fikirlerinin koşutluğu hemen dikkat çeker. Weininger'de, yetenekli kadınların bu yeteneklerini vücutlarında bulunan eril plazmaya (bugün Weininger'in eril plazmasının karşılığı, testosteron hormonu olmasına rağmen, biyolojik belirlenimciğin özü aynı kalmıştır.) borçlu olduğunu öne sürerken, aslında biyolojik belirlenimciliğin kendince bir yorumunu ifade etmektedir.

Biyolojik belirlenimciliğin birçok versiyonu olsa da, genel varsayım cinsiyet ayrımcılığının biyolojik ve dolayısıyla bilimsel olmasıdır. Bu nedenle, bir kadın erkeklerden daha az kazanmasını sorun etmemeli, bunu sadece kadın olmasına bağlıdır. Dolayısıyla, bu kadının yazgısıdır.[53] Öte yandan, biyolojik belirlenimciğin değişik versiyonlarının eril ve dişil olanı belirleme eğilimleri birbirinden çok farklılık gösterir. Bazı belirlenimciler erkeği daha fazla para kazanan olarak belirlerken, bir diğer grup makyaj kullanımında aramaktadır erkek ve kadın arasındaki farklılıkları. Bu tür özelliklerse, coğrafik ve kronolojik söylemden bağımsız olmadıklarından, biyolojik belirlenimcilik açısından büyük bir tutarsızlığa neden olurlar.[54] Ne de olsa biyolojik belirlenimciliğe göre, sabit, değişmez doğal yasalardır erkek ile kadın bireyi ayıran. Biyolojik belirlenimciliğin iç tutarsızlığına örnek olarak makyaj, yüksek topuklu ayakkabı giymek gibi kadınsı sayılabilecek örneklere bakmak yeterlidir. Bugün için kadınsı sayılan bu seçimler 300 yıl önce İngiltere'de erkekler arasında moda olagelmiştir.[55] Bugünkü biyolojik belirlenimcilere göre, bütün bu erkekler kadın olarak damgalanmak zorunda kalacaktır. Dikkatli araştırmacılar, bugün, eril ya da dişil olarak adlandıralagelen hormonların görevlerinin aslında sadece cinsel organlarla sınırlı değil, beyin, kemik yapısı ve bazı diğer organlarla da ilgili olduğunu saptamışlardır.[56] Bu nedenle, cinsiyet ayrımcılığının yapılabileceği belirli bir biyolojik ajan bulunamamakla beraber, eril ve dişil özelliklerin kıstası olabilecek değişmeyen, tarihsel ve coğrafik söylemden bağımsız bir veri de söz konusu değildir.[57]

Weininger'e dönecek olursak, günümüzdeki hormonlar yerine eril plazma tanımını kullanmasının yanında, verdiği eril özelliği tanımlayan örnekler de onun zamanının ve çevresinin sonucudur. Artık kadın bir yazarı sınıflandırmak için onda eril plazma fazlalığına (ya da eril hormonun fazlalığına) inanmak gerekli değildir, çünkü kadın yazarların sayısı, kadınların da uygun ortamı bulmaları ile gittikçe artmaktadır.

SONUÇ

Weininger çözümlemesine, büyük ölçüde Kant'tan etkilenerek, cinsiyet kavramının bilimsel yöntemle anlaşılabileceği savından yola çıkarak, ilginç bir cinsiyet tanımına ulaşır. Ona göre cinsiyet eril ve dişil niteliklerin oranı ile anlaşılmalıdır. Bu açıdan bakıldığında mutlak erkek ya da mutlak kadın yoktur. Bütün bireylerin cinsellikleri, sahip oldukları eril ve dişil niteliklerin oranıyla tanımlanır. Weininger'in bu varsayımı, onu eşcinselleri ve lezbiyenleri kucaklamaya

[52] Anne Fausto-Sterling, *Myths of Gender: Biological Theories About Women and Men* (Basic Books, 1985).
[53] Walter Heape, *Sex Antagonism* (Putnam, 1913).
[54] Sneja Gunew, ed., *Feminist Knowledge: Critique and Commentary* (Routledge, 1990).
[55] V. De Grazia & E. Furlough, ed., *The Sex of Things: Gender and Consumption in Historical Perspective* (University of California Press, 1996).
[56] Norman T. Adler, *Neuroendocrinology of Reproduction* (Plenum, 1981).
[57] E. M. Miller & C. Y. Costello, "The Limits of Biological Determinism," *American Sociological Review* 66, no. 4 (2001): 592-98.

götürür. Çünkü eşcinseller ve lezbiyenler de ancak erkekler ve kadınlar kadar normaldir: Bütün bu gruplar cinsellik tayfında ara gruplardır. Mutlaklıktan cinsiyet alanında söz konusu edilemez. Weininger'in cinsiyetçiliği, onun cinsiyet ve karakter arasında ilişki kurduğu andan başlamaktadır. Ona göre, kadın mantıksal önermeleri anlayamaz. Bu yüzden de ahlak ya da ahlak dışı olan arasındaki farkı bilemez. Kadın yalan bile söyleyemez ona göre, çünkü gerçeğin ne olduğuna ilişkin fikri yoktur. Gerçekle arasında kesin bir bağ bulunmayan kadın, özgür de değildir. Bu nedenle, yapabileceği en uygun seçim, erkeğin efendisi olduğuna kendisini inandırmaktır.[58] Erkek öznedir, kadınsa nesne. Nesne olan kadın, gerçekleşebilmesi için bir özneye, erkeğe ihtiyaç duyar. Diğer yandan, bu cinsiyetçi savların ciddiye alınması mümkün değildir, çünkü sadece mutlak erkek ve kadın tanımları için geçerlidir. Weininger'in tanımlarındaki bu mutlaklık, onun Platon'cu idealar fikrini benimsemesinden kaynaklanır. Bu nedenle de gündelik hayatla Weininger'in fikirlerini uyuşturmak kolay değildir. Kaldı ki, Weininger'in düşüncelerindeki Kant'çı çıkış noktası nedeniyle her bireyde eril ve dişil oranlar bulunduğundan, onun dişil olana uygun bulduğu negatif sıfatlar, aslında her bireye uygulanabilir olur. Temel farklılık, Weininger'e göre, dişil olanın kendisini sadece cinsellikle tanımlaması, eril olanınsa hem cinsellikle hem de bilim ya da sanat gibi diğer alanları varlıksal alanda kapsayabilmesidir.

Weininger'in çıkış noktası her ne kadar bilimsel bir cinsiyetçilikse de, çözümlemelerinin sonucu oluşan sistem bilimsel olmaktan çok uzak ve tutarsızdır. Bu onun teorisinin her şekilde doğrulanabilmesinde kendini gösterir. Bu anlamda, yanlışlanabilir olmaktan uzaktır. Yanlışlanabilir olmadığı ve iç tutarsızlığı nedeniyle de bilimsel bir cinsiyetçiliğin Weininger tarafından başarıyla kurulamadığı görülür.

Weininger'in fikirleri tarihsel bir örnek olmaktan uzaktır ve bu anlamda biyolojik belirlenimciliğe iyi bir örnektir. Günümüzde bile, cinsiyetçilik, bilimsel olarak (gen ya da hormon gibi bulgular yardımıyla) yapıla gelmektedir ve bireyin seçimleri hiçe sayılmaktadır. Daha da kötüsü, bizzat bilim eliyle bireyin seçimlerinin patolojik hale getirilmesi bu geleneğin günümüzdeki uzantısıdır. Cinsiyetçiliğin bilim yoluyla yapılması, bilimin de baskın güç odaklarının araçlarından biri olduğu düşünüldüğünde, şaşırtıcı bulunmamalıdır. Weininger örneği, bu açıdan bakıldığında tutarlı olmaya çalışan bir bilimsel cinsiyetçiliğin nasıl patolojik olmaya mahkûm olduğunu görmek açısından önemlidir.

[58] Weininger, *Sex and Character*, 263.

Kaynaklar

Abrahamsen, David. *The Mind and Death of a Genius*: Columbia University Press, 1946.

Adler, Norman T. Neuroendocrinology of Reproduction: Plenum, 1981.

Costello, E. M. Miller & C. Y. "The Limits of Biological Determinism." *American Sociological Review* 66, no. 4 (2001).

Fausto-Sterling, Anne. Myths of Gender: Biological Theories About Women and Men: Basic Books, 1985.

Furlough, V. De Grazia & E., ed. *The Sex of Things: Gender and Consumption in Historical Perspective*: University of California Press, 1996.

Gould, Stephen Jay. *The Mismeasures of Man*: W. W. Norton, 1981.

Gunew, Sneja, ed. Feminist Knowledge: Critique and Commentary: Routledge, 1990.

Harrowitz, Nancy, ed. *Jews and Gender: Responses to Otto Weininger*: Temple University Press, 1994.

Heape, Walter. *Sex Antagonism*: Putnam, 1913.

Popper, Karl. Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge: Routledge, 2002.

Szabados, David Stem & B., ed. *Wittgenstein Reads Weininger*: Cambridge University Press, 2004.

Vernon, A. Rosario. "Science and Sexual Identity: An Essay Review." *Journal of the History of Medicine*, no. 57 (2002).

Weininger, Otto. *Sex and Character*. Translated by Ladislaus Löb: Indiana University Press, 2005.

Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico Philosophicus*. Translated by C. K. Ogden. London: Routledge, 1981.

Ataerkillik, uygarlık ve toplumsal cinsiyetin kökenleri

John Zerzan

Uygarlık temel olarak doğanın ve kadınların tahakküm altına alınmasının tarihidir. Ataerkillik, kadınlara ve doğaya hükmetmek anlamına gelir. Bu iki kurum temelde eşanlamlı mıdır ? Felsefe, işbölümünde ortaya çıkan ve ortaya çıktığı andan bu yana yayılan bir cefa diyarını, bu diyarın uzun sürecini pek çok defa görmezden gelmiştir. Hélène Cixous felsefe tarihini "babalar zinciri" olarak tanımlamaktadır. Cefa gibi, kadınlar da bu zincirde yer almaz ve kuşkusuz birbirlerinin en yakın akrabasıdırlar.

Feminizm karşıtı yazın kuramcısı Camille Paglia, uygarlık ve kadınlar üzerine şöyle düşünmektedir:

> Ne zaman bir kamyonun arkasında dev bir vinç görsem kilise törenindeymişim gibi dehşet ve saygı içinde donakalıyorum. O, nasıl bir tasarım gücü: O, nasıl bir görkem: Bu vinçler anıtsal mimarinin ilk kez hayal edildiği ve başarıldığı Antik Mısır'a kadar uzanıyor. Eğer uygarlık kadınların ellerine bırakılsaydı, halen ot barakalarda yaşıyor olurduk.[1]

Uygarlığın "başarıları" ve kadınların bunlara karşı olan ilgisizliği. Bazılarımıza göre "ot barakalar" baskının ve yıkıcılığın şekillendirdiği o yanlış yolu seçmemiş olmayı simgeliyor. Teknolojik uygarlığın ölüm dürtüsünün küresel çapta olduğunu ve her yere bulaştığını göz önünde bulundurduğumuzda, keşke halen ot barakalarda yaşasak!

Kadınlar ve doğa, evrensel olarak baskın düşünme biçimi tarafından değersizleştirilmişlerdir

[1] Camille Paglia, *Sexual Personae: Art and Decadence from Nefertiti to Emily Dickinson* (New Haven: Yale University Press, 1990), 38.

ve bunun neyi işlediğini kim görememektedir? Ursula Le Guin, Paglia'nın her ikisine de kulak tıkamasını sağlıklı bir biçimde düzeltir:

> Uygar İnsan[2] der ki: Ben Kendimim, Ben Efendiyim, geriye kalan her şey ötekidir– dışarıdadır, aşağıdadır, alttadır, itaatkârdır. Ben sahip olurum, Ben kullanırım, Ben keşfederim, Ben sömürürüm, Ben kontrol ederim. Ben ne yaparsam önemli olan odur. Ne istersem neden odur. Ben, benim ve geri kalan benim uygun gördüğüm biçimde kullanılacak kadın ile vahşiliktir.[3]

İlk uygarlıkların anaerkil olduğuna inanan birçok kişi vardır. Ancak feministler de dahil olmak üzere hiçbir antropolog ya da arkeolog bu tür toplumlar için kanıt bulamamıştır. "Bırakın anaerkil olmayı, tam anlamıyla eşitlikçi bir kültür arayışı bile sonuçsuz kalmıştır." der Sherry Ortner.[4]

Bununla birlikte erkek-belirleyici kültürün kalıcılaşması ya da evrenselleşmesinden önce kadınların genel olarak erkeklere daha az tabi oldukları uzun bir zaman dilimi de vardır. Adrienne Zihlman, Nancy Tanner ve Frances Dahlberg[5] gibi 1970'lerin antropologları daha önce odaklanılan noktayı, "Avcı Erkek"in karşısına "Toplayıcı Kadın"ı koyan tarih öncesine ait bir klişeyi düzeltmişlerdir. Burada anahtar; genel olarak ortalamaya bakıldığında, tarım öncesi göçebe toplumların yiyeceklerin yüzde seksenini toplayıcılık, yüzde yirmisini ise avcılıkla karşılıyor olmasıdır. Bu avcılık/toplayıcılık arasındaki ayrımını abartmak ve dikkate değer ölçüde toplulukta kadının avcılık, erkeğin toplayıcılık yapmış olmasını görmezden gelmekle olanaklıdır.[6] Ancak, toplayıcı toplumlarda kadınların özerk olmasının altında yatan ana neden, besin için gerekli kaynakların, kendi faaliyet alanları içinde hem erkekler hem kadınlar için ulaşılabilir olmasıydı.

Avcı-toplayıcı ya da toplayıcı toplumlardaki genel olarak eşitlikçi bir kültürel yapısı olması bağlamında Eleanor Leacock, Patricia Draper ve Mina Caulfield gibi antropologlar erkekler ve kadınlar arasındaki ilişkiyi genel anlamda eşit olarak tanımlarlar.[7] Böyle durumlarda, yani bir şeyi temin eden kimsenin aynı zamanda onu paylaştırdığı, gerekli besinin yüzde seksenini kadınların temin ettiği durumlarda; göçebe toplumun nereye gideceğine, nerede

---

[2] Burada "İnsan" olarak çevrilen "Man" sözcüğünün erkeğe gönderme yaptığı unutmamak gerekir. (ç.n.)

[3] Ursula Le Guin, "Women/Wildness," in *Healing the Wounds*, ed. Judith Plant (Philadelphia: New Society, 1989), 45.

[4] Sherry B. Ortner, *Making Gender: The Politics and Erotics of Culture* (Boston: Beacon Press, 1996), 24. Ayrıca bkz. Cynthia Eller, *The Myth of Matriarchal Prehistory: Why an Invented Past Won't Give Women a Future* (Boston: Beacon Press, 2000).

[5] Örneğin, Adrienne L. Zihlman & Nancy Tanner, "Gathering and Hominid Adaptation," in *Female Hierarchies* ed. Lionel Tiger & Heather Fowler (Chicago: Beresford, 1978), Adrienne L. Zihlman, "Women in Evolution," *Signs* 4 (1978), Frances Dahlberg, *Woman the Gatherer* (New Haven: Yale University Press, 1981), Elizabeth Fisher, *Woman's Creation: Sexual Evolution and the Shaping of Society* (Garden City NY: Anchor/Doubleday, 1979).

[6] James Steele & Stephan Shennan, ed., *The Archaeology of Human Ancestry* (New York: Routledge, 1995), 349. Ayrıca bkz. M. Kay Martin & Barbara Voorhies, *Female of the Species* (New York: Columbia University Press, 1975), 210-11.

[7] Leacock halen varolan bu tür toplumlarda her türlü erkek egemenliğinin, sömürgeci egemenliğinin etkileri olduğunu savunanlar arasında en ısrarcı olanıdır. Bkz. Eleanor Burke Leacock, "Women's Status in Egalitarian Society", *Current Anthropology 19* (1978) ve onun *Myths of Male Dominance* (Monthly Review Press: New York, 1981). Ayrıca bkz. S. ve G. Cafferty, "Powerful Women and the Myth of Male Dominance in Aztec Society", *Archaeology Cambridge* 7 (1988).

konaklayacağına karar veren çoğunlukla kadınlardı. Benzer bir şekilde kanıtlar, tarım öncesi toplumlarda kullanılan taş aletleri hem kadınların hem de erkeklerin yaptıklarını göstermektedir.[8]

Anayersel evlilik [matrilocal] yapan *Pueblo*, *Iroquois*, *Crow* ve öteki Amerikan Hint gruplarında kadınlar, evlilik ilişkilerini herhangi bir zamanda sona erdirebilirler. Bunların yanı sıra, göçebe toplumdaki kadın ve erkekler, özgürce ve barışçıl bir biçimde istedikleri topluluğa girip çıkabilirler ya da istedikleri ilişkiyi başlatıp sona erdirebilirlerdi.[9] Rosalind Miles'a göre erkekler yalnızca kadınların emeğini sömürmemekte ve kontrol etmemekte aynı zamanda "kadınların bedenini, çocuklarını ya çok az kontrol ediyorlar ya da hiç etmiyorlar; bekâreti ve iffeti fetişleştirmiyor, kadınların cinsel ayrıcalığı olması gerektiği talebinde bulunmuyorlardı".[10] Zubeeda Banu Quraishy Afrika'dan bir örnek vermektedir: "Mbuti toplumsal cinsiyet ilişkileri, uyum ve işbirliği tarafından karakterize edilmekteydi".[11]

İnsan merak ediyor, durum gerçekten bu kadar güllük gülistanlık mıydı? Görünen o ki hangi biçim ya da öz altında olursa olsun kadınların evrensel olarak değersizleştirilmesi alışıldık bir durumdu ve sorun bunun temel olarak ne zaman ve nasıl aksi yönde yaşandığıdır. Burada temel olarak toplumsal varoluşun toplumsal cinsiyete göre ayrılması ve bu ayrılığın apaçık bir hiyerarşisi vardır. Filozof Jane Flax'a göre özne-nesne ve ruh-beden ikilikleri de dahil olmak üzere en kökleşmiş ikilikler, toplumsal cinsiyet ayrılığının birer yansımasıdır.[12]

Toplumsal cinsiyet, cinsiyetler arasındaki doğal/psikolojik farkla aynı değildir. Bu kültürel bir sınıflandırma ve belki de çok büyük bir öneme sahip tek kültürel biçim olan cinsiyete dayalı işbölümü temelinde sıralanmasıdır. Eğer toplumsal cinsiyet eşitsizlikle tahakkümü getirdiyse ve meşrulaştırdıysa onu bir sorun olarak görmekten daha önemli ne olabilir? Böylece kökenler açısından –ve geleceğimiz açısından– toplumsal cinsiyetin olmadığı bir insan toplumu sorunu kendisini ortaya koyar.

Şunu biliyoruz ki işbölümü evcilleşme ile uygarlaşmayı getirmekte ve bugün küreselleşmiş tahakküm sistemini sürdürmektedir. Yapay bir biçimde kabul ettirilen işbölümünün, toplumsal cinsiyeti ortaya çıkaran ve onu oluşturan biçim olduğu da ayrıca ortaya çıkıyor.

Yiyecek paylaşımı, uzun bir süre toplayıcı yaşamın ayırıcı işareti olarak kabul edilmiştir. Uygarlığın yalıtılmış ve içine kapanmış aile yaşantısına karşıt olarak, bugün az da olsa bazı avcı-toplayıcı toplumlarda halen görülen, zürriyetin bakımı konusundaki sorumluluğu paylaşmak da, bu niteliklerden biriydi. Ailenin sonsuz bir kurum olmadığını düşünebiliyorsak, benzer biçimde insan evriminde kadının yalnızca annelik rolü üstlenmesi de kaçınılmaz değildir.[13]

Toplum işbölümü yoluyla ve aile de cinsiyete dayah işbölümü yoluyla bir bütün

[8] Joan Gero ve Margaret W. Conkey (der.), *Engendering Archaeology* (Blackwell: Cambridge MA, 1991); C.F.M. Bird, "Woman the Toolmaker", *Women in Archaeology* içinde (Research School of Pacific and Asian Studies: Canberra, 1993).

[9] Claude Meillasoux, *Maidens, Meal and Money* (Cambridge University Press: Cambridge, 1981), 16.

[10] Rosalind Miles, *The Women's History of the World* (Michael Joseph: London, 1986), 16.

[11] Zubeeda Banu Quraishy, "Gender Politics in the Socio-Economic Organization of Contemporary Foragers", Ian Keen, Takako Yamada (der.), *Identity and Gender in Hunting and Gathering Societies* içinde (National Museum of Ethnology: Osaka, 2000), 196.

[12] Jane Flax, "Political Philosophy and the Patriarchal Unconscious", Sandra Harding ve Merrill B. Hintikka (der.), *Discovering Reality* içinde (Reidel: Dortrecht, 1983), 269-270.

[13] Bkz. Patricia Elliott, *From Mastery to Analysis: Theories of Gender in Psychoanalytic Feminism* (Cornell University Press: Ithaca, 1991), 105.

olmuştur. Bütünleşme gereksinimi gerilimi sipariş eder; bu çatal, birleşme ya da dayanışma temelini gerektirmektedir. Bu anlamda Testart haklıdır: "Akrabalığın doğasında hiyerarşi vardır".[14] İşbölümü temelinde akrabalık ilişkileri üretim ilişkilerine dönüşmektedir. "Toplumsal cinsiyet akrabalığın doğası gereği doğaldır." Cucchiari'nin işaret ettiği gibi "onun dışında varolamaz".[15] Doğanın ve kadınların tahakküm altına alınmasının kökleri belki bu alanda keşfedilebilir.

Göçebe toplumlardaki toplayıcı birleşik gruplardaki özelleşmiş roller önemini yitirirken, eşitsizlik ve güç farkları doğrultusunda gelişen akrabalık yapıları, ilişkilerin altyapısını biçimlendiriyordu. Kadınlar tipik olarak çocuğa bakım rolüyle özelleştirilerek hareketsiz hâle getirilmiştir; bu örüntü toplumsal cinsiyet rolünün gereksinimlerini varsaymanın ötesinde giderek derinleşir. Bu toplumsal cinsiyet-temelli ayrım ve işbölümü, Orta Paleolitik dönemden Üst Paleolitik döneme geçiş esnasında görülür.[16]

Toplumsal cinsiyet ve akrabalık sistemi, biyolojik öznelerle ilişkili, onlara karşı ve sorumluluk yükleyen, Juliet Mitchell'a göre "bütün simgesel davranış düzenlemelerinin üzerinde" olan kültürel inşalardır.[17] Toplumsal cinsiyetin biçimlendirdiği toplumun, "keskin bir biçimde ikiye bölünmüş evreni simgesel olarak bir araya getirme"nin[18] gerektirdiği gibi simgesel kültürün kendisine bakmak daha açıklayıcı olacaktır. İlk olarak-hangisi-vardı sorusu [which-came-first question] kendisini ortaya koyar ve çözmek oldukça zordur. Temel dayanağı cinsiyete dayalı işbölümü olan toplumsal cinsiyetin açıkça ortaya çıkışına kadar simgesel etkinliklere (örneğin, mağara resimleri) ilişkin kanıt olmadığı oldukça açıktır.[19]

Üst Paleolitik çağa kadar, evcilleşme ve uygarlığın Neolitik Devrim'inin öncesindeki çağ toplumsal cinsiyet devrimini ilan etmiştir. Eril ve dişil işaretler yaklaşık 35.000 yıl önceki ilk mağara sanatında vardı. Toplumsal cinsiyet bilinçliliği, ikiliklerin her şeyi kuşatan birliği, bölünmüş toplumun bir hayaleti olarak yükselir. Yeni kutuplaştırma etkinliği, toplumsal cinsiyet-bağlantılı, toplumsal cinsiyet-tanımlı hâle gelir. Örneğin, avcının rolü, erkeklikle ilişkisinde gelişir; avcılığın gereksinimleri istenilen özellikler olarak erkek cinsine atfedilir.

Grubun yiyecek aramak ve çocuk bakmak için ortak sorumluluğu gibi bölünmez ve genelleşmiş alanlar, cinsel kıskançlığın ve mülkiyetçiliğin ortaya çıktığı ayrılmış alanlar hâline geldi. Aynı zamanda, simgesel ayrı bir alan ya da gerçeklik olarak su yüzüne çıktı. Bu, ritüelde ve pratiğinde yer aldığı kadar sanatın içeriğinde de belirgin hâle gelir. Uzak geçmişi günümüzden tahmin etmek şüphelidir, halen var olan endüstrileşmemiş toplumlar belki buna ışık tutabilirler. Örneğin, Papua Yeni Gineli Bimin Kushusmin topluluğu, eril-dişil ayrımını temel ve tanımlayıcı olarak yaşar. *Finiik* olarak adlandırılan eril "öz", yalnızca güçlü, savaşçı özel-

[14] Alain Testart, "Aboriginal Social Inequality and Reciprocity", *Oceania* 60 (1989), 5.

[15] Salvatore Cucchiari, "The Gender Revolution and the Transition from Bisexual Horde to Patrilocal Band", der. Sherry B. Ortner, Harriet Whitehead, *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality* içinde (Cambridge University Press: Cambridge UK, 1984), 36. Bu deneme büyük önem teşkil eder.

[16] Olga Soffer, "Social Transformations at the Middle to Upper Paleolithic Transition", Günter Brauer, Fred H. Smith (der.), *Replacement: Controversies in Homo Sapiens Evolution* içinde (A. A. Balkema: Rotterdam 1992), 254.

[17] Juliet Mitchell, *Women: The Longest Revolution* (Virago Press: London, 1984), 83. Türkçe çevirisi için bkz. *Kadınlar: En Uzun Devrim*, çev. Gülseli İnal, Şirin Tekeli, Yaprak Zihnioğlu, Gülnur Acar-Savran, Feraye Tınç, Şule Torun (Agora: İstanbul) (ç.n.).

[18] Cucchiari, "The Gender Revolution", 62.

[19] Robert Briffault, *The Mothers: the Matriarchal Theory of Social Origins* (Macmillan: New York, 1931), 159.

likleri değil, aynı zamanda ritüel ve kontrolle ilgili özellikleri de imler. *Khaapkhabuurien* ya da dişil "öz" vahşi, düşüncesiz, duygusal ve ritüelden habersizdir.[20] Benzer şekilde, Sibirya'nın kuzeybatısındaki Mansiler, kadınların ritüel pratiklere katılımlarına kısıtlamalar getirmişlerdir.[21] Göçebe toplumlarda, ritüelin varlığının ya da yokluğunun kadının madunlaştırılması sorununda can alıcı olduğunu söylemek abartı sayılmaz.[22] Gayle Rubin bir yazısını şöyle sonlandırır: "Kadınların dünya tarihindeki yenilgisi kültürün kökenleriyle birlikte ortaya çıkmıştır ve kültürün ön koşuludur".[23]

Simgesel kültürün ve toplumsal cinsiyetin şekillendirdiği yaşamın eşzamanlı olarak ortaya çıkması tesadüf değildir. Her ikisi de ayrılmamış, hiyerarşik-olmayan yaşamdan temel farklılıklar içerir. Gelişmelerinin ve genişlemelerinin mantığı, somutlaştıkları gerilim ve eşitsizliklere bir tepkidir; her ikisi de diyalektik olarak ilk yapay işbölümü ile bağlantılıdır.

Görece olarak toplumsal cinsiyet/simgesel değişiminin en ucunda tarıma ve uygarlığa doğru başka bir Büyük İleri Sıçrama oldu. Bu, geçtiğimiz iki milyon yılda tahakküm uygulamayan zekâyı ve doğayla yakınlığı hükümsüz kılarak "doğanın üzerine çıkma"dır. Bu değişim, işbölümünün sağlamlaşması ve yoğunlaşması olarak belirleyicidir. Meillasoux bunun başlangıcını bize hatırlatır:

> Doğanın içinde hiçbir şey ne cinsiyete dayalı işbölümü ne de evlilik, karı-kocalık ya da babalık gibi kurumların varlığını açıklamaz. Bunların tamamı kadınlara zorla kabul ettirilmiştir, bu nedenle hepsi de açıklama olarak kullanılamayan, açıklanması gereken, uygarlığın olgularıdır.[24]

Sözgelimi, Kelkar ve Nathan, Batı Hindistan'daki çiftçilerle karşılaştırıldığı zaman, buradaki avcı-toplayıcılar arasında çok fazla toplumsal cinsiyet özelleşmesi bulamadılar.[25] Toplayıcılıktan besin üretimine geçiş, her yerdeki toplumlara benzer radikal değişimler getirdi. Günümüze yakın bir başka örneği alıntılamak öğretici olabilir. Güneybatı Amerikalı *Muskogee* halkı yabanıl, evcilleştirilmemiş ormanın gerçek değerini korudu; sömürgeci uygarlar, bu duruma *Muskogee* anasoycu geleneğini babasoycu ilişkilerle değiştirmeyi deneyerek saldırdılar.[26] Vahşinin kültürele dönüşümünün yeri evdir; çünkü kadınlar aşamalı olarak bunun ufuklarıyla sınırlandırıldılar. Evcilleştirme burada temellendi (etimolojik olarak da, Latince *domus*'tan ya da evden gelir): Ağır iş, yiyecek aramadan daha az güç, birçok çocuk ve erkeklerden daha az yaşama beklentisi, kadınlar için tarımsal varoluşun özellikleri arasındadır.[27]

---

[20] Theodore Lidz, Ruth Williams Lidz, *Oedipus in the Stone Age* (International Universities Press: Madison CT, 1988), 123.

[21] Elena G. Fedorova, "The Role of Women in Mansi Society", Peter P. Schweitzer, Megan Biesele, Robert K. Hitchhock (der.), *Hunters and Gatherers in the Modern World* içinde (Berghahn Books: New York, 2000), 396.

[22] Steven Harrall, *Human Families* (Westview Press: Boulder CO, 1997), 89. Stephan Shennan'a göre "Ritüel ve eşitsizlik arasındaki ilişkinin örnekleri toplayıcı toplumlarda oldukça yaygındır".

[23] Gayle Rubin, "The Traffic in Women", *Toward an Anthropology of Women* içinde (Monthly Review Press: New York, 1979), 176.

[24] Meillasoux, *Maidens, Meal and Money*, 20-21.

[25] Aktaran Indra Munshi, "Women and Forest: A Study of the Warlis of Western India", Govind Kelkar, Dev Nathan, Pierre Walter (der.), *Gender Relations in Forest Societies in Asia: Patriarchy at Odds* içinde (Sage: New Delhi, 2003), 268.

[26] Joel W. Martin, *Sacred Revolt: The Muskogees' Struggle for a New World* (Beacon Press: Boston, 1991), 99, 143.

[27] Kuzey Amerika'nın evcilleştirmeye katkılarından biri olan mısır üretiminin, "kadınların işi ve sağlığı üzerinde büyük etkileri oldu." Kadınların statüsü Avrupa'yla ilk temas zamanlarında " (şimdiki)

Burada başka bir ikililik ortaya çıkar, birçok kuşak için iş ve iş olmayan arasındaki fark. Toplumsal cinsiyete dayalı üretim alanları ve bunların istikrarlı genişlemesi, kültürümüzün ve zihniyetimizin ileri temellerini oluşturdu.

Sınırlanmış, tamamen etkisiz hâle getirilmemiş kadınlar pasif olarak tanımlanır. Doğa gibi, üretimde bulunan bir şey olarak değere sahiptir; kadın/doğa, dölleme ve harekete geçmeyi kendi dışından bekler. Kadınlar küçük, devingen anarşik gruplardaki özerklik ve göreceli eşitlikten, büyük, karmaşık, yönetilen yerleşimlerdeki kontrollü statülerine doğru bir hareketi deneyimlediler.

Mitoloji ve din, bölünmüş toplumun bedelleri, kadınların indirgenmiş durumunu doğrular. Homeros'un Yunanistan'ında, nadasa bırakılmış toprak (tohum kültürüyle evcilleştirilmemiş) dişil kabul edilir, Calypso'nun, Circe'nin evi, Odysseus'u uygarlığın işlerini bırakması için kandıran Sirenler'in. Hem toprak hem de kadın, yine tahakkümün özneleridir. Ancak bu emperyalizm, Prometheus ve Sisyphus'un hikâyelerinde evcilleştirme ve teknolojiyle bağlantılı cezalardaki gibi suçlu vicdanın izlerine ihanet eder. Tarımcılık projesi, bazı alanlarda diğerlerinden daha fazla, Demeter'in hikâyelerindeki ırza geçme olayları gibi, bir şiddet olarak hissedildi. Zaman geçip kayıplar artınca, Yunan mitinin muhteşem anne-kız ilişkileri –örneğin Demeter-Kore, Clytemnestra-Iphegenia, Jocasta-Antigone– ortadan kaybolur.

İncil'in ilk kitabı Yaratılış'ta, kadın erkeğin bedeninden doğar. Cennet'ten Kovuluş, avcı-toplayıcı yaşamın terk edilmesini, tarım ve ağır işe kovulmayı temsil eder. Elbette Kovuluş'un utancını taşıyan Havva suçlanmıştır.[28] Bütünüyle bir ironi olarak, Bahçe miti senaryosunun ana kurbanını suçlarken, gerçekte bu evcilleştirmede doğa ile kadın korkusu ve reddi vardır.

Tarım, toplumsal cinsiyet şekillenmesi ve gelişimiyle birlikte başlayan her ne varsa bunları tamamlayan bir zaferdir. Bereketin mihenk taşına bağlanan Tanrıça figürünün varlığına karşın, genel olarak Neolitik kültür erkeklikle ilgilidir.[29] Bu erilciliğin duygusal boyutlarından biri olan, Cauvin'in gördüğü gibi, hayvanların evcilleştirilmesi çoğunlukla bir erkek girişimidir.[30] Mesafe koyma ve iktidar vurgusu şimdiye kadar bizimle birlikteydi; sözgelimi sınır genişlemesi, erkek enerjisinin kadın doğasını baskı altına alması, bir sınırdan sonra diğeri...

Bu gidişat, bunaltıcı boyutlara ulaştı ve her yerde birden bulunan teknolojiyle ilgili yükümlülüklerimizden kaçamayacağımızı her yerde konuşuyoruz. Ancak ataerkillik de her yerde ve bir kere daha doğanın bayağılığından söz etme cesaretinde bulunuyor. Bereket versin

---

Doğu ABD'nin çoğu bahçıvan toplumlarında kesinlikle erkeklerin statüsüne bağlıydı." Karen Olsen Bruhns, Karen E. Stothert, *Women in Ancient America* içinde (University of Oklahoma Pres: Norman, 1999), 88. Ayrıca, örneğin, Mary Ellen Mabeck, Alison Galloway, Adrienne Zihlman (der.), *The Evolving Female* (Princeton University Pres: Princeton, 1997) Gilda A. Morelli, "Growing Up Female in a Farmer Community and a Forager Community": "Genç Efe yiyecek arayan çocuklar erkek ve kadınlar arasındaki ilişkiden daha özgürlükçü olduğu bir toplumda yetişiyorlar." (219) Ayrıca bkz. C. Panter-Brick, C. M. Worthman (der.), *Hormones, Health, and Behavior* içinde (Cambridge Univercity Pres: Cambridge, 1999) Catherine Panter-Rick, Tessa M. Pollard, "Work and Hormonal Variation in Subsistence and Industrial Contexts", tarım yapan kadınlarla yiyecek toplayan kadınlar arasında erkeklerle karşılaştırıldığında ne kadar çok iş yapıldığı bakımından.

[28] Papua Yeni Gineli Etoro halkının benzer bir miti vardır, burada avcılık kahramanlıklarıyla bilinen Nowali Etoros'un iyi durumdan düşüşünün sorumluluğunu üstlenir. Raymond C. Kelly, *Constructing Inequality* (University of Michigan Pres: Ann Arbor, 1993), 524.

[29] Yazar, burada "bereket" [*fertility*] ile "erkeklik" [*virtility*] sözcükleri arasındaki ses benzerliğini kullanarak gönderme yapmaktadır. (ç.n.)

[30] Jacques Cauvin, *The Birth of the Gods and the Origins of Nature* (Cambridge University Pres: Cambridge, 2000),133.

ki, "çoğu feminist" diyor Carol Stabile, "teknolojinin reddi temel olarak ataerkilliğin reddiyle özdeştir"i savunuyor.[31]

Sanal ve siborg olarak "bedenden kaçışı" ve onun toplumsal cinsiyetlendirilmiş boyun eğme tarihinden kaçışı konumlandıran, teknolojik girişimin bir kısmını savunan başka feministler var. Ancak bu kaçış aldatıcıdır, ataerkilliği oluşturan baskıcı kurumların bütün düzenini ve mantığını unutmaktır. Bu beden-sizleştirilmiş ileri teknoloji geleceği aynı yıkıcı sürecin daha fazlası da olabilir.

Freud, temel olarak toplumsal cinsiyetli bir özne olarak birisi olmayı hem kültürel hem de psikolojik açıdan dikkate aldı. Ancak onun kuramları zaten mevcut olan toplumsal cinsiyetlendirilmiş öznelliği varsayar ve bu ortaya birçok soru çıkartır. İktidar ilişkilerinin ifadesi olarak toplumsal cinsiyet ve bu dünyaya biseksüel yaratıklar olarak gelişimiz gibi olgular ele alınmadan ortada kalmıştır.

Carla Freeman, "Yerel: Dişil gibi Küresel: Eril midir? Küreselleşmenin Toplumsal Cinsiyetini Yeniden Düşünmek" başlıklı makalesinde oldukça yerinde bir soru sorar.[32]

Modernitenin genel krizinin kökenlerinde toplumsal cinsiyetin dayatılması vardır. Ayrım ve eşitsizlik, simgesel kültürün ortaya çıktığı dönemde başlar, çok geçmeden evcilleştirme ve uygarlaşma gibi son hâlini alır: Ataerkillik. Toplumsal cinsiyet hiyerarşisi, sınıf sisteminden ya da küreselleşmeden daha fazla ıslah edilemez. Radikal bir kadın özgürleşme hareketi olmadan, her yerde korkunç bir çan çalan ölümcül hile ve sakatlanmaya mahkûmuz. Özgün bir toplumsal cinsiyetsizliğin bütünlüğü kurtuluşumuz için reçete olabilir.

Çeviren Utku Özmakas

Kaynakça Notu: Zerzan, John (2008), "Patriarchy, Civilization, and the Origins of Gender", *Twilight of the Machines* içinde, 11-18, Washington: Feral House.

[31] Carol A. Stabile, *Feminism and the Technological Fix* (Manchester University Pres: Manchester, 1994), 5.

[32] Carol Freeman, "Is Local: Global as Feminine: Masculine? Rethinking the Gender of Globalization", *Signs* 26, (2001).

Kaynaklar

Dahlberg, Frances. *Woman the Gatherer*. New Haven: Yale University Press, 1981.

Eller, Cynthia. *The Myth of Matriarchal Prehistory: Why an Invented Past Won't Give Women a Future*. Boston: Beacon Press, 2000.

Fisher, Elizabeth. *Woman's Creation: Sexual Evolution and the Shaping of Society*. Garden City NY: Anchor/Doubleday, 1979.

Guin, Ursula Le. "Women/Wildness." In *Healing the Wounds*, edited by Judith Plant. Philadelphia: New Society, 1989.

Ortner, Sherry B. *Making Gender: The Politics and Erotics of Culture*. Boston: Beacon Press, 1996.

Paglia, Camille. *Sexual Personae: Art and Decadence from Nefertiti to Emily Dickinson*. New Haven: Yale University Press, 1990.

Shennan, James Steele & Stephan, ed. *The Archaeology of Human Ancestry* New York: Routledge, 1995.

Tanner, Adrienne L. Zihlman & Nancy. "Gathering and Hominid Adaptation." In *Female Hierarchies* edited by Lionel Tiger & Heather Fowler. Chicago: Beresford, 1978.

Voorhies, M. Kay Martin & Barbara. *Female of the Species*. New York: Columbia University Press, 1975.

Zihlman, Adrienne L. "Women in Evolution." *Signs* 4 (1978).

Cinsiyet gerekli midir: tetkik (1976/1987)

Ursula Le Guin

"Cinsiyet gerekli midir?" ilk defa, editörlüğünü Susan Anderson ve Vonda N. McIntyre'ın yaptığı, kadınlar tarafından kaleme alınan bilim kurgu eserlerinin toplandığı ilk harika antoloji olan Aurora'da çıkmıştır. Daha sonra da Gecenin Dili *kitabına dahil edilmiştir. O zamanlarda bile bu yazının içerisinde dile getirdiğim bazı ifadelerden rahatsızlık duymuştum ve bu rahatsızlık kısa bir zamanda açık bir görüş ayrılığına dönüştü. Fakat bunlar insanların mutluluk gözyaşları eşliğinde alıntı yapmayı sürdürdükleri sadece birkaç parçaydı.*

Eski bir metni sert bir biçimde yeniden gözden geçirip değişiklikler yapmak akıllıca veya doğru gibi görünmüyor, bu sanki onu yok etmek gibi, bu noktaya gelinmesi için gerekli olan bir basamak niteliğindeki kanıtı saklamaya çalışmak gibi bir şey. Bireyin fikir değişimlerine imkan tanımak oldukça feminist bir tavırdır ve değişim süreçleri bir kanıt gibi durur— herhalde insanlara değişmeyen zihinlerin açılmayan istiridyelere benzediğini hatırlatmak için. Bu yüzden orijinal makalenin tümünü tekrar yayınlıyorum, bu defa köşeli parantez içine alınmış italiklerdeki yürütülen yorumla birlikte. Bu eserden alıntı yapmayı isteyen kişilerden bundan sonra bu tekrar tetkik edilen noktaları kullanmalarını veya en azından eklemelerini rica ediyorum ve onlara yalvarıyorum. Kendimi eleştirmekten ziyadesiyle yorgun düştüğüm için de 1997'de bunun başka bir tetkik yazısını yayınlamak zorunda kalmayayım diye çok ama çok umut ediyorum.

1960'ların başında kadın hareketi elli yıllık bir duraksamadan sonra tekrar hareketlenmeye başlıyordu. Bir dip dalgası oluşumu vardı. Bunu hissetmiştim, fakat bir dip dalgası olduğunu bilemedim; bende bir yanlışlık olduğunu düşünmüştüm sadece. Kendimi bir feminist olarak görüyordum; bir kişinin düşünen bir kadın olup da feminist olmamasını bir türlü anlayamamış olmakla birlikte Emmeline Pankhurst ve Virginia Woolf'un bize

kazandırdığı zeminin ötesine de asla bir adım atmamıştım. *[Geçen bu yirmi sene içerisinde, feminizm zeminini genişletti, kuramım ve pratiğini kalıcı bir şekilde son derece güçlendirdi; fakat Virginia Woolf "ötesi" bir adım atan gerçekten hiç oldu mu? "İlerleme"nin idealine işaret eden bu imgeyi şimdi olsa kullanmazdım.]*

1967 civarları ile birlikte, açık bir kaygı ve birazcık daha ileriye, herhalde kendi başıma, bir adım atma ihtiyacı hissetmeye başladım. Kendi hayatımda ve bizim toplumumuzda cinselliğin anlamını ve cinsiyetin anlamını tanımlamayı ve anlamayı istemeye başlamıştım. Bunların çoğu da bilinç düzeyine çıkarılması gereken, aksi takdirde yıkıcı olabilecek—hem kişisel hem de ortak—bilinçaltında toplanmıştı. İşte bu aynı ihtiyacın Beauvoir'ı *İkinci Cinsiyet*'i yazmaya ve Friedan'ı *Dişil Gizem*'i yazmaya sevk ettiğini ve bunların da aynı zamanda Kate Millett'i ve diğerlerini kendi kitaplarını yazmalarına ve yeni feminizmi yaratmalarına sevk ettiğini düşünüyorum. Fakat ben ne bir kuramcı, ne bir politik düşünür, ne bir eylemci ne de bir toplum bilimciydim. Ben bir kurgu yazarıydım ve hala da öyleyim. Benim düşünme yolum bir roman yazmaktı. Bu roman, *Karanlığın Sol Eli*, benim bilincimin kaydı, benim düşünmemin sürecidir.

Belki de, şimdi hepimiz *[pekala, herhalde büyük bir kısmımız]* bu konularda yükseltilmiş bilinç düzeyine doğru hareket ettik. "Feminist" *[lütfen tırnak işaretini çıkarın]* bir kitap olması bakımından kitaba tekrar bakmak, ne yaptığını, ne yapmaya çalıştığını, ne yapabilmiş olabileceğini görmek faydalı olabilir. (Bir kere de bu en sondaki nitelendirmeyi tekrar edeyim. Gerçek şu ki bu kitabın gerçek konusu feminizm, cinsiyet, cinsellik veya bu türden bir şey değildir; benim görebildiğim kadarıyla bu kitap ihanet ve sadakat hakkındadır. Bu yüzden de kitabın iki hakim sembol kümesinden birisini kışın, buzun, karın, soğuğun genişletilmiş bir mecazı oluşturur: kış yolculuğu. Bu tartışmanın kalan kısmı ise sadece kitabın yarısı, yarısından daha azı ile ilgili olacaktır.)

[Bu parantez abartılmış; kitabın eleştirmenlerinin kitabı bir roman değil de bir makaleymiş gibi onu sadece "cinsiyet sorunları" etrafında ele almakta ısrar etmeleri sonucu kızgın ve koruyucu bir hissiyat içindeydim. "Gerçek şu ki *bu kitabın gerçek konusu...*" *Bu bir kuru gürültü. Bir kutu solucanın kapağını açmıştım ve kapatmak için de didiniyordum. Buna rağmen, "gerçek şu ki" bu kitabın cinsellik/cinsiyet temalarının iç içe işlendiği başka yönleri de vardır.]*

Hikaye, cinsel fizyolojileri bizden farklı olan insanların yaşadığı Gethen adlı bir gezegende geçer. Bizim sürekli cinselliğimizin yerine, Gethenlilerin *kemmer* denilen bir kızışma dönemi vardır. Kemmer döneminde olmadıkları zaman cinsel olarak iktidarsız ve etkisizdirler; ayrıca onlar çift cinsiyetlidir. Bu kitaptaki bir gözlemci bu döngüyü şöyle tasvir ediyor: Kemmer'in ilk aşamasında [birey] tamamıyla çift cinsiyetli olarak kalır. Cinsiyet ve iktidar yalnızken kazanılmaz.... Fakat cinsel dürtü bu evrede muazzam güçlüdür, bütün benliği kontrol eder... Birey kemmer döneminde bir eş bulduğu zaman, hormonsal salgı eşlerden birisinde eril veya dişil hormonsal hakimiyet kurulana kadar ilaveten uyarılır (en önemli olarak dokunma vasıtasıyla—salgı? koku?). Üreme organları buna göre çekilir veya büyür, ön sevişme yoğunlaşır ve bu değişim nedeniyle eş diğer cinsel rolü (belli ki istisnasız olarak) üstlenir... Normal bireylerin kemmer döneminde bu iki cinsel rolden herhangi birine yönelik bir meyli yoktur; erkek veya dişi olup olmayacaklarını bilmezler ve bu konuda da bir tercih sahibi değildirler... Kemmer'in cinsel güdü ve gücün azami olduğu en yüksek evresi ise iki ile beş

gün arası sürer. Bu evre oldukça aniden sona erer ve eğer gebelik vuku bulmazsa birey kuluçka dönemine tekrar döner ve döngü yeniden başlar. Eğer birey dişi rolünde ise ve gebe kalmışsa bu sürecin hormonsal etkinliği devam eder, ve gebelik ve emzirme dönemleri nedeniyle bu birey dişi olarak kalır... Emzirmenin sona ermesiyle bu dişi tekrar mükemmel bir çift cinsiyetliye dönüşür. Hiçbir fizyolojik alışkanlık tesis edilmez ve birçok çocuğun annesi birçoğunun da babası olabilir.

Neden bu özgün insanları icat ettim? Bu amaçla yolu yarılayıp sadece kitap "Kral hamileydi" cümlesini içersin diye değil—gerçi bu cümleye bayıldığımı itiraf ediyorum. Gethen'i insanlığa bir model olarak önermek için asla değildi. Ben—anlayışımızın şimdiki düzeyinde—insan organizmasının genetik değişiminin de taraftarı değilim. Ben Gethen-vari bir cinsel düzeni önermiyordum: onu sadece kullanıyordum. O bir düşünce deneyi, bir sezgisel araçtı. Fizikçiler çoğu zaman düşünce deneyi yaparlar. Einstein hareket eden bir asansöre bir ışık huzmesi gönderir; Schrödinger bir kutunun içine bir kedi koyar. Ortada ne bir asansör, ne bir kedi, ne de bir kutu vardır. Deney zihinde icra edilir ve soru zihinde sorulur. Einstein'ın asansörü, Schrödinger'in kedisi, benim Gethenlilerim sadece bir düşünme yoludur. Onlar sorulardır, cevaplar değil; süreçtir, durak değil. Bilim kurgunun temel işlevlerinden bir tanesinin tamamıyla bu tür bir soru-sorma işlevi olduğunu düşünüyorum: alışılagelmiş bir düşünme yolunun tersine çevrilmeleri, hayal gücündeki deneylere karşılık dilimizde henüz bir sözcüğün olmadığı durumlar için mecazlar.

O zaman benim deneyimin nesnesi şöyle bir şeydi: Bizim yaşam boyu sosyal koşullandırılmamız nedeniyle, saf fizyolojik form ve işlev haricinde gerçekten erkek ve kadını ayıran şeyin ne olduğunu açıkça görmek bizim için zordur. Mizaç, güç, yetenek, ruhani süreçler, vs., açısından gerçek farklılıklar var mıdır? Eğer varsa, bunlar nelerdir? Şu ana kadar bu konuda elle tutulur tek kanıtı karşılaştırmalı etnoloji sunmuştur ve bu kanıt da eksik ve çoğu zaman çelişkilidir. Bu konu ile gerçekten ilgili tek mevcut sosyal deney ise kibbutzim ve Çinli komünlerdir, ancak bunlar da kifayetsizdir— ve bunlardan tarafsız bir bilgi elde etmek de zordur. Peki o zaman nasıl bulunacak? Pekala, birisi her zaman bir kutunun içine bir kedi koyabilir. Bir kimse fizyolojik cinsel ayrımın asla olmaması nedeniyle cinsel rollerden tamamıyla bağımsız olan hayali bir kültüre Dünya'dan geleneksel ve oldukça kendini beğenmiş hayali bir genç adam gönderebilir. Cinselliği ondan geriye kalan şeyin ne olduğunu bulmak için eledim. Ondan geriye kalan şey her ne ise büyük ihtimalle sadece insan olurdu. Bu da kadın ve erkeğin benzer olarak paylaştıkları bir alanı tanımlardı.

Bunun oldukça harika bir fikir olduğunu hala düşünüyorum. Fakat, bu bir deney olarak dağınıktı. Bütün sonuçlar müphemdi; deneyin herhangi biri tarafından, ya da yedi yıl sonra benim tarafımdan, tekrarı muhtemelen oldukça farklı sonuçlar verirdi. *["muhtemelen" sözcüğünü çıkarın ve bunu "kesinlikle" ile değiştirin]* Bilimsel olarak bu en itibarsız şeydir. Ziyanı yok; ben bir bilim insanı değilim. Kuralları sürekli değişen bir oyun oynuyorum.

Bu kuşkulu ve muallak sonuçlar arasında, benim hayali insanlarım hakkında başarı elde ettiğini düşündüğüm ve yazdığım ve yazdığım ve düşündüğüm noktalardan üçü bana oldukça ilginç geliyor.

Birincisi: savaşın yokluğu. Gethen'in on üç bin yıllık kayıtlı tarihinde, hiç bir savaş vuku bulmamıştır. İnsanları aynı bizler gibi kavgacı, rekabetçi ve saldırgan görünüyor; kavgaları, cinayetleri, suikastları, kan davaları, yağmaları, vs., olmuştur. Fakat, Asya'daki Moğollar veya Yeni Dünya'daki Beyazlar gibi hareket halinde olan insanlar tarafından gerçekleştirilen büyük işgaller olmamıştır: bunun kısmi nedeni olarak Gethenlilerin nüfusunun sabit büyüklükte kalıyor olması gösterilebilir, geniş kitleler halinde veya hızlıca hareket etmiyorlar. Onların göçleri yavaşça gerçekleşmiştir ve hiçbir nesil çok uzağa gitmemiştir. Göçebe insanları yoktur, ve diğer toplululuklara karşılık genişleme ve saldırganlık yoluyla hayatlarını ikame eden toplulukları yoktur. Ne de modern savaştaki yegane etken olarak seferber edilebilen bir varlık olan geniş, hiyerarşi ile yönetilen ulus devletleri kurmuşlardır. Bu gezegen üzerindeki temel sosyal birim, sayıları iki yüz ile sekiz yüz arasında değişen ve kendilerine *hearth* denilen bir grup insandan oluşur. Hearth ise cinsel zorunluluk üzerinden inşa edilene nazaran daha az ekonomik refah üzerine kurulmuş olan bir yapıdır (aynı zamanda kemmer döneminde başkaları da olmalıdır) ve dolayısıyla bu yapı, her ne kadar daha sonraki kentsel model ile iç içe geçmiş ve örtüşmüş olsa da, asıl olarak kent yaşamından ziyade bir kabile yaşamına yakındır. Bir hearth komün, bağımsız ve bir şekilde içe dönük olmaya eğilimlidir. Hearthlar arasındaki rekabet, bireyler arasındaki rekabet gibi, *shifgrethor* denilen saldırganlığın sosyal olarak uygun görülen şekline kanalize edilmiştir. Shifgrethor, vicdansız yollarla başkalarına karşı üstünlük sağlamayı, itibarın korunmasını ve kaybedilmesini ihtiva eden fiziksel şiddetin olmadığı bir çatışmadır— ritüelleştirilen, bir şekil verilen, kontrol altında olan bir çatışma. Shifgrethor bozulduğu zaman fiziksel şiddet olabilir, fakat bu bir kitle şiddetine dönüşmez, sınırlı ve kişisel olarak kalır. Etkin olan grup küçük bir grup olmaya devam eder. Ayırıcı eğilim yapıştırıcı gibi kuvvetlidir. Tarihsel olarak, hearthlar ekonomik nedenlerden dolayı bir ulus olarak bir araya geldiklerinde, hücresel model hala merkezi modele egemendi. Bir kral ve parlamento olabilirdi; fakat yetki shifgrethor ve entrikanın kullanılmasıyla olduğu gibi bir güçten çok da kaynaklanmıyordu ve yetki kutsal hakkın ataerkil ideallerinin, vatanperver ödevin, vb., çekiciliğine kapılmadan bir gelenek olarak kabul ediliyordu. Ritüel ve geçit töreni, ordu ve polisten çok daha etkili düzen sağlayıcılardı. Sınıf yapısı açık ve esnekti; sosyal hiyerarşinin değeri estetik olmaktan daha az ekonomikti ve zengin ve fakir arasında büyük bir uçurum yoktu. Kölelik ve kulluk yoktu. Hiçkimse kimseye sahip değildi. Menkul kıymetler yoktu. Ekonomik düzen kapitalist olmaktan ziyade oldukça komünist veya sendikacı idi ve nadiren büyük ölçülerde merkezileştirilirdi.

Bununla birlikte, bütün bunlar romanın zaman aralığı boyunca değişiyor. Gezegenin iki büyük ulusundan birisi vatanseverlik ve bürokrasi ile bütünleşerek gerçek bir ulus devletine dönüşüyor. Devlet kapitalizminin ve gücün merkezileştirilmesinin tesisinde, otoriter hükumet ve gizli bir polis teşkilatı kurma konularında başarıya ulaşmış ve birinci dünya savaşını gerçekleştirmenin eşiğine gelmiştir.

Neden ilk resmi sundum ve neden onu başka bir şeye dönüşümü sürecinde gösterdim? Bundan emin değilim. Sanırım bunun nedeni bir dengeyi—ve dengenin hassasiyetini—göstermeye çalışmaktı. Bana göre, "dişil ilke" temel olarak anarşisttir veya en azından tarihsel açıdan anarşist olarak süregelmiştir. Zorlamasız düzene, güç ile olan değil

de gelenekle oluşan kanuna değer vermiştir. Düzeni güçlendiren, güç yapılarını oluşturan, yasaları koyan, kuvvetlendiren ve çiğneyen erkekler olmuştur. Gethen üzerinde bu iki ilke bir denge içerisindedir: merkezileştirmeye karşılık sorumluluğun dağılımı, katılığa karşı esneklik, çizgiselliğe karşılık döngüsellik. Fakat denge istikrarsız bir durumdur ve daha önceleri "dişil" olana doğru uzanmış olan denge romanın şimdiki kesitinde başka bir yöne doğru eğiliverir.

[Bu bütün kitabın daha yaratım sürecinin başında, savaşa hiç girmemiş olan bir toplumdaki insanlar hakkında bir roman yazmaya meraklıydım. İlk başta böyle başladı. Çift cinsiyetlilik daha sonra geldi. (Neden ve sonuç? Sonuç ve neden?)

Şimdi olsa bu paragrafı şöyle yazardım:... "dişil ilke" tarihsel olarak anarşisttir; şöyle ki anarşi tarihsel olarak dişi olan ile özdeşleştirilmiştir. Kadınlara tahsis edilen alan— örneğin, "aile" — baskısız olan düzen alanıdır, güç ile olan değil de gelenekle şekillenen kanundur. Erkekler sosyal güç yapılarını kendilerine (ve başbakan, kraliçe gibi erkek terminolojisinde kabul gören birkaç kadına) ayırdılar; erkekler savaş çıkarır ve barış yaparlar; erkekler yasaları koyar, güçlendirir ve çiğnerler. Gethen üzerinde bizim kültürsel koşullandırılmamız vasıtasıyla erkek ve kadın olarak algıladığımız iki kutbun hiçbiri yoktur, ve burada yaşayanlar bir denge içindedir: yetki ile beraber uzlaşma, merkezileştirme ile beraber sorumluluğun dağılımı, katılıkla beraber esneklik, çizgisellik ile beraber döngüsellik, ağ örgüsü ile beraber hiyerarşi. Fakat bu, gerçek hayatta söz konusu olmayan hareketsiz bir denge değildir, romanın şimdiki anında bu tehlikeli bir bocalamadır.]

İkincisi: istismarın yokluğu. Gethenliler kendi dünyalarının ırzına geçmiyor. Yüksek bir teknoloji, ağır bir sanayi, otomobiller, radyolar, patlayıcılar, vb., geliştirdiler; fakat bunu oldukça yavaşça gerçekleştirdiler. Teknolojilerini özümsediler, onun kendilerini mahvetmesine imkan tanımadılar. Onlara ait bir Gelişme efsanesi asla yoktur. Takvimleri şimdiki yılı her zaman İlk Yıl olarak gösterir, ve bundan geriye ve ileriye doğru sayarlar.

Burada da peşinde olduğum şeyin yine bir denge olduğu görünüyor: "eril" olanın hareket ettirici çizgiselliği, limite doğru ileriyi zorlaması, hiçbir sınır tanımayan mantıklılığı— ve "dişil" olanın döngüselliği, sabrın, olgunluğun, pratikliğin, yaşama isteğinin değeri. Elbette bu dengenin modeli Dünya üzerinde vardır: geçen altı bin yıllık dönemdeki Çin medeniyeti. (Kitabımı yazarken bu paralelliğin takvime kadar bile uzandığını bilmiyordum; Çinlilerin tarihsel olarak İsa'nın doğumu ile başlayan takvimdeki gibi bir çizgisel zaman sistemi asla olmamıştır.)

[Amerika'nın fetih-öncesi kültürlerinden bazıları daha iyi bir model olabilirdi. Tabi bunlar bizim hiyerarşik ve emperyalist standartlarımız itibariyle "yüksek" diye nitelendirilen hiyerarşik ve emperyalist düzenler değildir. Çin modelindeki sorun ise onların medeniyetlerinin diğer "yüksek" medeniyetler gibi tamamıyla erkek egemenliğini kurumsallaştırması ve uygulaması idi. Benim aklımda Taocu bir ideal vardı, bizim önemsiz diye düşünmeye alıştırıldığımız öyle gelin-satımı ve ayak-sıkılaştırılması gibi uygulamalar yoktu aklımda, ne de normal diye düşünmeye alıştırıldığımız Çin kültürünün derin kadın düşmanlığı vardı aklımda.]

Üçüncüsü: sürekli sosyal bir faktör olarak cinselliğin yokluğu. Ayın beşte dörtlük bir bölümünde, bir Gethenlinin cinsiyetinin (hamile olmadığı takdirde) sosyal yaşamında

hiçbir rolü bulunmaz; geri kalan beşte birlik bölümde ise ona mutlak bir şekilde hükmeder. Kemmer döneminde bir kişinin eşi olmalıdır, bu bir buyruktur. (Küçük bir dairede kızgınlık döneminde olan bir tekir kedi ile hiç yaşadınız mı?) Gethen toplumu bu buyruğu tamamıyla kabul eder. Bir Gethenlinin sevişmesi gerekiyorsa sevişir, herkes ondan bunu bekler ve bunu onaylar.

[Şimdi olsa bu paragrafı şöyle yazardım: Ayın beşte dörtlük bir bölümünde, cinselliğin bir Gethenlinin sosyal davranışında hiçbir rolü yoktur; geri kalan beşte birlik bölümde ise cinsellik davranışı mutlak bir şekilde kontrol eder. Kemmer döneminde bir kişinin eşi olmalıdır, bu bir buyruktur. (Küçük bir dairede kızgınlık döneminde olan bir tekir kedi ile hiç yaşadınız mı?) Gethen toplumu bu buyruğu tamamıyla kabul eder. Gethenlilerin sevişmesi gerekiyorsa sevişirler, ve herkes bunu bekler ve bunu onaylar.]

Fakat hala insan insandır, kedi değil. Bizim sürekli cinselliğimize ve yoğun öz evcilleştirmemize rağmen (evcilleştirilmiş hayvanlar seçici olmamaya eğilimlidir, yabani hayvanlar ise çiftleşme döneminde bir eşlik bağına, aileye veya kabileye eğilimlidir) çok nadiren gerçekten seçici değilizdir. Elbette bizde de tecavüz var—bu noktada hiçbir başka hayvan bizimle boy ölçüşemez. Bir ordu (tabi ki, eril bir ordu) işgalde bulunduğunda bizde kitlesel taciz vuku bulur; bizde ekonomi tarafından belirlenen rastgele cinsel ilişki, fuhuş vardır; ve bazı zamanlar da bizde din tarafından kontrol edilen ritüel olarak dışa vurulmuş rastgele cinsel ilişki vardır; fakat genel olarak hakiki ehliyetimizden kaçınıyor gibiyiz. Birtakım durumlarda, biz bunu olsa olsa Alpha Erkeğine bir ödül olarak veririz; sosyal bir yaptırım olmaksızın bir kadına hemen hemen hiç imkan verilmez. Belki de olgun insanın, erkek olsun veyahut dişi olsun, ruhani bir iştirak olmaksızın cinsel zevkten tatmin olmadığı ve belki de gerçekten *ondan korktuğu*, bütün insan toplumlarının içinde uygulanan sosyal, yasal ve dini kontrollerin ve yaptırımların muazzam çeşitliliği ile yargıda bulunmaktan *korktuğu* görülüyordu. Cinsellik büyük bir güçtür ve bu yüzden de olgun olmayan toplum veya ruh onun hakkında büyük tabular üretir. Daha olgun olan kültür veya ruh ise bu tabu veya yasaları içsel etik bir yasayla bütünleştirir, böylece büyük bir özgürlüğe imkan verirken diğer kişinin bir nesne olarak kullanımına izin vermez. Fakat her halükarda irrasyonel ya da rasyonel olsa da, her zaman bir yasa vardır.

Eşlerden her ikisi de isteksiz ise, Gethenliler cinsel ilişkide bulunamaz; onlar tecavüz edemezler veya onlara tecavüz edilemez. Bu yüzden, cinsellik hakkında bizim eğilimli olduğumuzdan daha az korku ve suça eğilimli olurlardı diye düşünüyorum. Fakat onlar için bu hala bir sorun, hatta bazı açılardan bizdekinden çok daha büyük bir sorun. Çünkü, onların kızgınlık döneminin aşırı, patlayıcı ve buyruksal bir niteliği var. Onların toplumu bunu kontrol etmeliydi, tabu evresinden etik evreye doğru hareket etmeleri bize kıyasla onlar için daha kolay olsa bile. Bu yüzden her Gethenli toplulukta yaptığım temel düzenleme kemmer döneminde yerli olsun veya yabancı olsun herkese açık olan kemmer evi düzenlemesidir, böylece bir kişi bir eş bulabilir *[şöyle okunsun: böylece onlar kendilerine cinsel eş bulabilirler]*. O zaman orada çeşitli geleneksel (yasal olmayan) kurumlar vardır, kemmer döneminde sıradan bir şeymiş gibi bir araya gelmeyi seçen kemmerleşme grubu gibi; bu primat kabileler veya grup evliliği gibi bir şey. Bir de yeminci kemmerleşme olanağı vardır, bu yasal bir yaptırımı olmayan kişisel bir bağlılık, yaşam için bir eş bağı,

bir evliliktir. Böylesi bağlılıkların sıkı bir ahlaki ve ruhani önemi vardır, fakat Kilise veya Devlet tarafından kontrol edilmez. Son olarak, Gethen'in hangi bölgesinde yaşadığınıza bağlı olarak değişerek tabu veya gayrimeşru olabilen veya sadece alçaklık olarak addedilebilen iki yasak eylem vardır: birincisi, farklı bir nesilden bir akraba ile (sizin kendi ebeveyniniz veya çocuğunuz olabilecek bir kişi) eşleşmezsiniz; ikincisi ise, kendi kardeşinizle çiftleşebilir fakat yeminci kemmerleşme yapamazsınız. Bunlar eski ensest yasaklarıdır. Bunlar bizim aramızda da o kadar geneldir ki—bana göre psikolojik olduğu kadar genetik olmayan iyi bir nedenle— bunların Gethen üzerinde de muhtemelen eşit ölçüde geçerli olduğu görünür.

O zaman hiçbir kesinlik taşımamasına rağmen deneyimin bu üç "sonucu"nun oldukça açıkça ve başarılı bir şekilde hazırlandığını hissediyordum.

En azından böylesi inandırıcı sonuçlar için sıkışmış olduğum diğer alanlarda ise bir şeyleri ya etraflıca düşünmeme ya da onları açıkça ifade etmeme hatasını şimdi anlıyorum. Mesela, romanın sahnesi olan iki Gethen ülkesi için feodal bir monarşi ve modern tarzda bir bürokrasi gibi tanıdık idari yapıları kullanarak kolaya kaçtığımı düşünüyorum. Hücreli hearthtan yükselen Gethenli hükumetlerin bizimkilerden herhangi birine oldukça yakından benzeyeceğinden kuşkuluyum. Daha iyi olabilirlerdi, daha kötü de olabilirlerdi, fakat kesinlikle farklı olurlardı.

Hatta, Gethen fizyolojisinin ruhani sonuçlarını takip ederken gösterdiğim kesin beceriksizlik veya ürekliklerden daha fazla pişmanlık duyuyorum. Sadece bir örnek, kitabımı yazarken Jung'un eserinden keşke haberim olsaydı: böylece bir Gethenlinin animusa[1] veya animaya[2] veya *her ikisine* veya bir animuma sahip *olmadığı* konusunda karar verebilirdim.... *[Başka bir örnek, (ve Jung bu konuda yardımda bulunamazdı, büyük olasılıkla da mani olurdu), Gethenlileri oldukça gereksizce heteroseksüelliğin içine hapsettim. Bu, seks eşlerinin karşı cinsten olmaları gerektiğinde ısrar eden safça pragmatik bir cinsiyet düşüncesidir! Her kemmer evinde homoseksüel pratik tabi ki olanaklıydı, kabul edilebilirdi ve hoş karşılanırdı—fakat bu seçeneği açmayı hiç düşünmemiştim; ne yazık ki bu ihmal cinselliğin heteroseksüellik ile aynı şey olduğu sonucunu ima ediyor. Bundan çok pişmanım.]* Fakat, bu alandaki merkezi hata Gethenlilerin erkek-kadın yerine erkeklere benzedikleri yönünde sık sık aldığım eleştiride ortaya çıkıyor.

Bu kısmen zamir seçiminden kaynaklanıyor. Bir Gethenliye "o"[3] diyerek gönderimde bulunuyorum; çünkü "*o/o*" için bir zamir icat ederek İngilizce'yi parçalamayı tamamıyla reddediyorum. *[1976'da tekrar ifade edilen 1968'deki bu "tam ret" birkaç yıldan sonra tamamıyla yıkıldı. Hala icat edilen zamirlerden hoşlanmıyorum, fakat şimdi onlardan hoşnutsuzluğum genel zamirler denilen o/onu/onun zamirlerinden hoşnutsuzluğumdan daha azdır. Aslına bakılırsa bu kadını gerçekten de söylemin dışında tutuyor ve bu erkek gramercilerin bir icadıydı. Çünkü, 16.yy.'a kadar İngilizce'de genel tekil zamir onlar/onlara/onların idi, bu İngiliz ve Amerikan konuşma dilinde hala böyle-*

[1] Jung'un terminolojisinde, kadın kişiliğinin eril kısmı. (ç.n.)

[2] Jung'un terminolojisinde, erkek kişiliğinin dişil kısmı. (ç.n.)

[3] İngilizce'de üçüncü tekil şahıs zamiri olarak erkek için "he", kadın için "she" kullanılır. Yazarın buradaki sorununu anlatabilmek için metinde "he" olarak kullandığı zamirleri kalın karakter kullanarak "o", "she" olarak kullandığı zamirleri ise italik karakter kullanarak "o" olarak vurgulamanın çeviride uygun olacağını düşündüm. (ç.n.)

dir. Yazı dilinde de bunun düzeltilmesi gereklidir Bırakın bilgiçler ve uzmanlar sokaklarda ciyak ciyak sesler çıkarsınlar ve anlamsızca konuşsunlar. 1985'de yazılan Karanlığın Sol Eli'nin *senaryosunda, bir Britanya diyalekti temeli üzerinde modellenerek icat edilmiş zamirler olan a/un/a'lar vasıtasıyla hamile veya kemmer döneminde olmayan Gethenlilere gönderimde bulundum. Sanırım bunlar baskının okurlarını deliye çevirirdi; fakat kitabın bunların kullanıldığı bölümlerini yüksek sesle okumuştum. Dinleyiciler çok mutluydu, sadece özne zamiri olan ve "uh" [ə] sesiyle okunan "a"nın Güneyli aksanıyla söylenen "ben"e çok benzediğini işaret ettiler.]* "O" İngilizcede genel zamirdir, kahrolası şey. (Japonları kıskanıyorum, bana söylenene göre onlarda bir o/o zamiri varmış.) Fakat bunun gerçekten çok önemli olduğunu düşünmüyorum. *[Şimdi ise bunun çok önemli olduğunu düşünüyorum.]* Zamirler aslında hiç de önemli değildi, eğer ben Gethenli karakterlerin "dişil" bileşenini sahnede göstermede daha akıllı davranmış olsaydım. *[Eğer kullandığım zamirlerin benim kendi düşüncemi nasıl şekillendirdiğini, yönlendirdiğini ve kontrol ettiğini fark etmiş olsaydım, daha "akıllı" olabilirmişim.]* Maalesef, kitap üzerine çalışırken ortaya çıkan plan ve yapı, kültürsel olarak adeta yalnızca "erkek" gibi—bir başbakan (Golda Meir ve Indira Gandhi'nin bile bir klişeyi kırmasından daha fazlası gerekir), bir politik entrikacı, bir firari, bir hapishane kaçkını, bir kızak taşıyıcısı... —algılamaya koşullandırıldığımız rollerdeki Gethenli başkahraman Estraven'i biçimlendirdi. Düşünüyorum da bunu yapmamın nedeni bir erkeğin değil de bir erkekkadının bütün bunları yapmasını ve bunları yaparken de hatırı sayılır bir yetenek ve sezgi ile birlikte yapmasını izlemekten özel bir haz alıyor olmamdır. Fakat, okuyucu için birçok şeyi ihmal ettim. Kimse Estraven'i onun *["onun" zamirini çıkarın]* çocukları ile birlikte bir anne olarak, "kadın" olarak otomatik olarak algıladığımız hiçbir rolde görmez: ve bu yüzden, biz onu bir erkek gibi görmeye meyilliyiz [lütfen "onu" tırnak işareti içine alın].

Bu kitaptaki gerçek bir kusur. Kadın ve erkek olsun o okuyuculara sadece çok müteşekkir olabilirim, bu okurların deneye katılma isteği onları ihmal edilen o boşluğu kendi hayal güçlerinin eseri ile doldurmaya ve Estraven'i benim onu gördüğüm gibi *[şöyle okunsun: benim yaptığım gibi]*, bir kadın ve erkek olarak, tanıdık ve farklı, uzaylı ve tamamıyla insan olarak görmeye sevk etti.

Bana göre, erkekler kadınlara göre daha sıklıkla benim eserimi tamamlıyorlar: Böyle düşünmemin sebebi erkeklerin okurken savunmacı, aklı karışmış ve fakir Dünyalı Genly ile kendilerini özdeşleştirmeye daha çok arzulu olmaları ve bu yüzden de onun aşkın acılı ve aşamalı keşfine eşlik etmeleridir.

[Şimdi ise şöyle görüyorum: Erkekler onlara geleneksel erkek bakış açısından hareketle çift cinsiyetliliğe gidiş ve dönüşünde emniyetli bir yolculuk sağlayan bu kitaptan memnun olmaya eğilimliydiler. Fakat birçok kadın bunu daha da ileriye götürmeye, daha fazla cüret etmeye, çift cinsiyetliliği hem bir kadın bakış açısından hem de bir erkek bakış açısından araştırmaya istekliydi. Gerçekten de kitap bir kadın tarafından yazılmış olmasıyla tam da bunu yapar. Fakat bu sadece "Cinsiyet Sorusu" bölümünde, kitaptaki bir kadının tek sesi olan bölümde doğrudan itiraf edilir. Kadınların benden daha fazla cesaret istemelerinde ve sonuçların daha özenli kapsamlı bir düşüncesini istemelerinde haklı çıktıklarını düşünüyorum.]

Son olarak, bir soru ortaya çıkıyor, bu kitap bir Ütopya mı? Bana öyle geliyor ki bu kesinlikle bir ütopya değil; çağdaş topluma karşılık uygulanabilir hiçbir seçenek arz etmiyor, çünkü bu kitap insan anatomisindeki hayali, radikal bir değişimin üzerine kurulmuştur. Yapmaya çalıştığı tek şey alternatif bir bakış açısı açmak, hayal gücünü genişletmektir; bunu da bu yeni bakış açısından neyin görülebileceği ile ilgili olarak hiçbir kesin öneride bulunmadan yapmaktır. Sanıyorum söylediği şey ise en fazla şöyle bir şey: Eğer biz sosyal olarak çok cinsiyetli olsaydık, erkek ve kadın kendi sosyal rollerinde tamamıyla ve hakiki olarak eşit olsaydı, ekonomik olarak ve yasal olarak eşit olsaydı, özgürlükleri, sorumlulukları ve öz saygıları eşit olsaydı, o zaman toplum çok farklı bir şey olurdu. Sorunlarımız ne olabilirdi, Tanrı bilir; tek bildiğim sorunlarımızın olacağıydı. Fakat, görünen o ki bizim merkezi sorunumuz şimdiki olandan muhtemelen farklı olurdu: istismar sorunu—kadının, zayıf olanın, yeryüzünün istismarı. Bizim lanetimiz yabancılaşmadır, "yang"ın "ying"den[4] ayrılmasıdır *[ve "yang"ın iyi ve "yin"in kötü olarak dinsel değerlendirilişidir]*. Denge ve birleşme için bir arayış yerine, egemenlik için bir mücadele var. Bölünmeler üzerine ısrar ediliyor, karşılıklı bağlılık inkar ediliyor. Bizi değerin ikiliği mahvediyor, üstün/aşağılık, yönetici/yönetilen, sahip olan/sahip olunan, kullanıcı/kullanılan ikilikleri buradan bana göründüğü kadarıyla birleşimin ve bütünlüğün daha sağlıklı, daha sağlam, daha umut verici bir biçimine boyun eğebilirdi.

Çeviren Nazım Gökel

[4] Yang ve ying Çin felsefesinde yaşamın özünü oluşturan sırasıyla eril ve dişil ögeler olarak görülür. Tırnak işaretleri bana ait. (ç.n.)

Adam Smith'in "tarafsız gözlemci" kavramı ve ruh-beden problemi

Doğan Göçmen

Anna Sardesai'ya sevgilerimle[1]...

Felsefe spekülasyonda durup kalmasın, yüreği kaygı verici acıdan ve azgın arzulardan kurtarıp korkularını gidererek ruhun düzensizliklerinin bir ilacı olsun: sizin huylarınız, tavırlarınız ve davranışlarınız da doğru aklın talep ettiği gibi olsun. Felsefenin bu kısmına bir gösteriş meselesi veya bilgi gösterisi olarak değil, yaşamın ve davranışın en kutsal yasası gözüyle bakın...

Francis Hutcheson

1. GİRİŞ

Aşağıda, Adam Smith'in ruh-beden problemi üstüne tartışmaya katkısını çözümleyerek, onun felsefesinin bir veçhesine; bildiğim kadarıyla şimdiye kadar göz önüne alınmamış bir yanına dikkat çekmeye çalışıyorum.[2] Ruh-beden problemi, hemen aşağıda Aristoteles göreceğimiz gibi, felsefi bir sorun olarak klasik Antik Yunan'dan bu yana bütün büyük filozofları meşgul ede gelmiştir. Modern zamanlarda ruh-beden problemi klasik ifadesini, Descartes'ın ruh

[1] Bu yazı, Edinburg Üniversitesi'nde 2001 ile 2006 yılları arasında yaptığım doktora çalışmam çerçevesinde önce İngilizce olarak kaleme alınmıştır. Yazının Türkçe çevirisini Kenan Kalyon yapmıştır. Kendisine çok teşekkür ederim. Dil, üslup ve içerik konusunda bütün sorumluk bana aittir.

[2] Charles L. Griswold'un kapsamlı yorumunda bile, Smith'in ruh-beden sorunu hakkındaki tartışmaya katkısına dair hiçbir belirti yoktur. Bkz: Griswold, Charles L., *Adam Smith and the Virtue of Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

(düşünen töz veya res cogitans) ve bedenin (uzamsal töz veya res extensa) birbirinden kökten farklı olduğunu ileri süren iki töz kuramında bulmuştur. Descartes Düşünceler'in (Meditations) 6.'sında şunları yazar:

> "...bir yandan, sadece düşünen, uzamsal olmayan bir şey olduğum ölçüde, ben kendime dair açık ve seçik bir fikre sahibim; ama öte yandan bu sırf uzamsal, düşünmeyen bir şey olduğu ölçüde bedene ilişkin de seçik bir fikre sahibim. Ve bundan dolayı, şurası muhakkak ki ben bedenimden aslında ayrıyım ve onsuz var olabilirim".[3]

Bundan hareketle Descartes, o ünlü formülünü kurar: cogito ergo sum, yani düşünüyorum, öyleyse benim. Görebildiğim kadarıyla Descartes da kendi dizgesinin neden olduğu soruların bizzat farkındadır. O, bu nedenle, ruh-beden problemini eserlerinde döne döne ele alıyor. Örneğin, son büyük eseri olan Les Passions de L'Ame'de (Ruhun Tutkuları) ruh-beden problemini çok kapsamlı biçimde yeniden işliyor. Bu son büyük eserinde, sanki o, Düşünceler'deki sergilemiş olduğu düalist yaklaşımından kısmen vazgeçip bunun yerine ilişkisel yaklaşıma yaklaşmış gibi gözüküyor. Şüphesiz, onun düalist yaklaşımı eserinin tamamı boyunca hala ağır basar ve o hala ruhun bedeni neredeyse hiçbir kısıt olmaksızın harekete geçirebileceğini ileri sürer:

> Ama irade doğası gereği o kadar özgürdür ki, asla kısıtlanamaz. Ruhta saptadığım -birincisi ruhun eylemleri, yani istemleri, diğeri ise sözcüğü algının her türünü içerecek en geniş anlamıyla kullanırsak, ruhun tutkuları olmak üzere- iki düşünce türünden ilki tamamıyla onun yetkisi dâhilindedir ve beden tarafından ancak dolaylı biçimde değiştirilebilir, oysa tutkular onları husule getiren eylemlere mutlak suretle bağımlıdırlar ve kendi kendilerinin nedeni oldukları zaman hariç, ruh tarafından ancak dolaylı olarak değiştirilebilirler.[4]

Bununla birlikte, o, ruh ve bedenin birbirlerine etkide bulanabileceğini ve bedeni yönlendirmeye muktedir kılmak için ruhun eğitilmesi gerektiğini de kabul eder. Ruha yönelik doğal kısıtlamayı ima eden bir konumu bile benimsemiş gibidir:

> Ruh başka bir şeyle çok yakından meşgul olarak kendisini hafif bir sesi işitmekten veya hafif bir acıyı hissetmekten alıkoyabilir, ama aynı yolla gök gürültüsünü işitmekten veya el yakan ateşi hissetmekten alıkoyamaz. Benzer biçimde, ikinci dereceden tutkuları kolaylıkla aşabilir, ama kanın ve canın huzursuzluğunun yatışmış olmasından sonrası hariç, daha kuvvetli ve şiddetli olanlarını değil.[5]

---

[3] Descartes, R., *Meditations on First Philosophy, The Philosophical Writings of Descartes* içinde, yay ve çev. J. Cottingam, R. Stoothoff, D. Murdoch, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, c. 2, 54.

[4] Descartes, *The Passions of the Soul, The Philosophical Writings of Descartes* içinde, c. 1, 343.

[5] A.g.e., 345.

Ancak, ruh bedensiz nasıl varolabilir veya bir varlık nasıl bedensiz bir düşünen varlık olabilir? Şayet farklıysalar, insanın bedensel ve zihinsel kapasiteleri arasındaki farklılıktan ne anlaşılması gerekir? Farklı olmalarına rağmen aralarında bir birlik var mıdır? Bu farklılığın birliği nasıl tanımlanmalıdır? Descartes'in sisteminin ortaya attığı ve bugün bizi hala uğraştıran sorulardan birkaçıdır bunlar.

Geleneksel olarak, ruh-beden problemi sırf metafizik, epistemolojik ve/veya zihin felsefesi çerçevesinde ele alınmıştır. Ve bu çerçevede, John L. Ackrill'in yorumunu takip edecek olursak, Aristoteles, bu açıdan söz konusu alanlarda az çok bütünlüklü bir sistem geliştirmekle, soruna dair bu çerçevede ileri sürülebilecek gerekli çözüm önerisini yapmıştır denilebilir. Ackrill, Aristoteles'te, ruh-beden ikilemini içeren iki kavramın (salt entelekt ve tanrı) bulunduğuna işaret eder. Fakat Ackrill'e göre bu kavramların kaçınılmaz olarak içerdiği ruh-beden probleminin aslında Aristoteles'in zihin felsefesinin diğer parçalarıyla uyumlu hale getirilemeyeceğini belirtir.[6] Zira Aristoteles, De Anima'da kategorik bir duruş sergiler: "Ruhun bütün hisleri [affections -DG] bir vücudu gerektirir -tutku, naziklik, korku, üzüntü cesaret, sevinç ve kin; bütün bunlarda vücudun eşzamanlı bir hissi vardır".[7] Biraz yukarıda Aristoteles, "en büyük olasılıkla" düşüncenin bir istisna olduğunu belirtir ve ekler: "eğer bunun da tasavvurun bir biçimi olduğu veya tasavvursuz mümkün olmadığı kanıtlanırsa, onun da varoluşunun önkoşulu olarak bir vücuda gereksinimi vardır"[8] demek gerekecektir. Aristoteles'in bu yaklaşımı, ruh-beden probleminin idealist felsefe çerçevesinde çözülemeyeceğini, idealist felsefenin temel yaklaşımlarından hareket edilecek olursa, örneğin Descartes'ta olduğu gibi, düalist bir yaklaşım çerçevesinde sorunun tespit edilmesinden öte gidilemeyeceğini göstermektedir. Eğer düşünce tasavvurun bir biçimiyse –ki öyledir-, o halde, düşüncenin varoluş koşulu da, onu işlevi sonucu ortaya çıkaran bir vücudun varlığıdır. Bu nedenle ruh-beden sorununa düalist yaklaşımın sınırlarını aşan çözüm ancak tutarlı materyalist bir felsefe çerçevesinde verilebilir.

Fakat tutarlı bir materyalist felsefe çerçevesinde bile metafizik, epistemoloji ve/veya zihin felsefesi çerçevesinde kalındığı sürece, düşüncenin vücudun özgün organlarından birisi olan beynin bir edimi olduğunu saptamaktan ileri gidemeyiz. Örneğin Feuerbach bunu 19. yüzyılda var olan psikolojik ve fizyolojik bilgilerin ışığında ikna edici bir şekilde göstermiştir. Açıkça belirtmese de Feuerbach'ın aşağıdaki sözleri hem Aristoteles'in söylediklerine yanıt hem de Descartes'ın düalist yaklaşımına karşı materyalist bir duruş olarak okunabilir:

> "Ben, bir beynimin olduğunu hiç bilmeden düşünebilirim; bilincimizde ve duygumuzda sonuç cümleleri görülür, ama önkabüller değil, sadece sonuçlar, ama organizmadaki süreçler değil; bu nedenle düşünceyi beynin edimlerinden ayırmam ve kendinde olarak düşünmem çok doğaldır. Ama düşüncenin benim için beynin bir edimi olmamasından, tersine beyinden ayrı ve bağımsız bir edim olmasından, düşüncenin kendinde [an sich] beynin edimi olmadığı sonucu çıkarılamaz. Hayır! tersine: benim için veya öznel açıdan salt düşünsel, maddi, duyusal olmayan edim, kendinde veya nesnel olarak maddi, duyusal bir edimdir. (...) Beynin edimi bizim kendimizi temellendiren veya şart koşan

[6] Ackrill, John L., *Aristoteles*, Walter de Gruyter, Berlin ve New York, 1985, 96.
[7] Aristoteles, *On the Soul*, Book I, Chapter I, 403a1(16-19), *The Complete Works of Aristotle*, yay. Jonathan Barnes, Princeton University Press, New Jersey, 1985, c. 1, 642.
[8] A.g.e., Book I, Chapter I, 403a1 (7-10).

en yüksek edimdir – bir edimdir ki bu, bu nedenle kendimizden farklı olarak algılanması mümkün değildir.[9]

Kanımca Feuerbach burada metafizik, epistemoloji ve/veya zihin felsefesi çerçevesinde kalarak materyalist açıdan mümkün olan en iyi yanıtı veriyor. Feuerbach'a göre düşünceyi ontolojik açıdan, yani düşünceyi düşünce olarak ele aldığımızda onu vücuttan ayrı düşünmek mümkün değildir, tersine onu özel bir organımız olan beynimizin işlevi olarak kavramak ve kökensel olarak bu şekilde açıklamak zorundayız. Fakat düşünceyi beden ile karşılıklı ilişki içinde düşündüğümüzde onu sadece analitik açıdan değil, aynı zamanda, konstitif (kurucu) olmasa da, en azından regülatif (düzenleyici) olarak, hatta kişilik kuramı çerçevesinde düşündüğümüzde konstitif olarak bedenden ayrı düşünmek kuşkusuz mümkündür. O halde, yukarıda Descartes bağlamında sorduğumuz soruya dönmüş oluyoruz: eğer ruh ve beden birbirinden (ayrı veya bağımsız olarak değil) farklı olarak düşünmek mümkün ise, aralarındaki birliği nasıl düşüneceğiz, aralarında dolayımlı birlik kuran içkin bir kurum/araç var mıdır? İşte bu sorunun yanıtının metafizik, epistemoloji ve/veya zihin felsefesi çerçevesinde verilemeyeceğini ileri sürmek istiyorum. Eğer bu soruya az çok ikna edici bir yanıt verilmek isteniyorsa en az iki alana (ahlak ve etkinlik kuramına) dair bilgi ve araçlara başvurmak zorundayız. İşte tam da bu bağlamda Adam Smith'in eserlerinde bu soruya yanıt vermeye aday bir düşünce çizgisi olduğunu düşünüyorum. Yazının amacı, şimdiye kadar pek dikkate alınmayan bu düşünce çizgisini sergilemektir.

Adam Smith, sorunu materyalist felsefe çerçevesinde ele alsa da geleneksel çerçeveyi aşıp daha kapsamlı bir yanıt aramaktadır. O, bu problemi sadece felsefi bir sorun olarak değil, aynı zamanda örneğin Friedrich Engels gibi toplumsal bir problem olarak ele alır. Dolayısıyla, Smith bu sorunun sadece felsefi bir sorun değil, aynı zamanda toplumsal ve pratik bir problem olarak da nasıl çözülebileceğini göstermeye çalışır. Problem ilk kez formüle edildiğinden beri, pek çok filozof onu sadece bazı ussal veya duyumcu-ampirik ilkelere dayanarak yanıtlamaya çalıştı. Smith bu soruların kaynağını Aristoteles ve Francis Hutcheson'dan[10] aldığı sağduyu-felsefesi temelinde araştırır. Bundan hareketle insan doğası üzerine kapsamlı bir görüş geliştirir. Bu yüzden, geleneksel yaklaşımlardan farklı olarak, yanıtında sadece duyu algısını ve deneyimi değil, her türden ussal kapasite dâhil aklı da göz önünde bulundurur. Diğer bir deyişle, ruh-beden problemine yaklaşımında Smith, ussal ve duyumcu-ampirik geleneklerde kullanılan tek yanlı geleneksel insan doğası kavramlarının sınırlarını materyalist olarak temellendirilmiş diyalektik felsefe çerçevesinde aşmayı hedefler.

Sağduyu ne demektir? Oxford İngilizce Sözlük'ten (Oxford English Dictionary) alıntı yapan Richard Gunn'ın dikkat çektiği gibi sağduyunun birbiriyle yakından bağlantılı iki anlamı var. O bir yandan içsel birliğe, beş dış duyunun "alınan çeşitli izlenimlerin ortak bilincin birliğine indirgendiği" "ortak bağı"na "ya da merkezi"ne gönderme yapar. Öte yandan, dışsal birliğe veya "insanlığın veya bir topluluğun genel anlayışına, hissiyatına veya yargısına" işaret eder.[11] Diğer bir

[9] Feuerbach, L., "Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist", *Anthropologischer Materialismus* içinde, yay. Alfred Schmidt, Verlag Ullstein, Frankfurt/M, 1985, c. 1, 167.

[10] Bkz. Davie, G., "Berkley, Hume, and the Central Problem of Scottish Philosophy", *A Passion for Ideas: Essays on the Scottish Enlightenment* içinde, c. 2, yay. M. Macdonald, Edinburgh, Polygon, 1994, 47.

[11] Smith'in sağduyu felsefesinde onun doğa felsefesine gönderme yapan ve onun diyalektikçi ve materialist kurgulanmış olan epistemolojisinin incelenmesine konu olacak üçüncü bir ortaklık kavramı var. Bu makalede onun sağduyu felsefesinin bu yönünü ön koşuyorum. Smith'in epistemolojik kuramının bu boyunutunu bazı yönleriyle Descartes ve Hume bağlamında "Kartezyen

deyişle, bu iki anlam için esas olan "ortaklık mefhumu"dur.[12] Hemen aşağıda önce sağduyunun birinci anlamından hareketle çalışacağım. İkinci anlama, Smith'in ruh-beden problemine bir toplumsal problem olarak yaklaşımına geldiğimde döneceğim.

Bu sorun üstünde düşünüp taşınırken Smith, aynı anda en azından üç soruya yanıt vermeye çalışır: ilk olarak, gündelik yaşama ve kamusal yaşama uygun olması anlamında felsefe bilimsel olarak nasıl temellendirilebilir; ikinci olarak, zihin ve bedenin birbirleriyle ilişkileri içinde nasıl ussallaştırılabilir ve üçüncü olarak, bireylerde -onların vicdanlarını bastırmaması ve ideal hedefleriyle terimin kapsamlı anlamında daha dolaysız gereksinimleri arasında büyük bir uçurumun olmaması manasında- hiçbir ruh-beden problemine yol açmayan bazı akla uygun ilkelere dayalı bir kamusal yaşamın nasıl kurulabilir. Bu bağlamda Smith'in "tarafsız gözlemci" (impartial spectator) kavramı merkezi bir öneme sahiptir. Aşağıda Smith'in bu kavramının nasıl işlevli hale getirdiğini sergileyeceğim.

2. SMITH'İN YÖNTEMSEL BİREYCİLİĞİ ALAŞAĞI EDİŞİ

Smith her ne kadar kendi "insan doğası" kavramını doğal yasa (natural law) geleneği içinde kalarak geliştirirse de, kavramın örneğin Descartes ve Hobbes'un başvurduğu varsayımsal araçlarını bir açıklama yolu ya da modeli olarak kullanmaz. Yöntemsel bireyciliğin merkezi kategorisi olan varsayımsal "ben" kategorisinden bir üçüncü şahıs olarak yararlanmaz. Onun yöntemsel yaklaşımı, birçok metafiziksel boyutu içermekle sosyolojik-antropolojik bir yaklaşım olarak tanımlanabilir.

Yöntemsel bireyci yaklaşıma aykırı olarak, Smith bir üç-kişi modeli geliştirir. Bu, onun antik ve modern felsefenin en azından bazı sınırlarını aşmasını mümkün kılar. Bu üç kişiden ikisi gerçekken, "üçüncü kişi" bazen varsayılan veya hayali bir kişi, bazen ise gerçek bir kişidir. Demek oluyor ki, şayet üçüncü kişi gerçek bir erkek veya kadın birey olarak yoksa, bütün özneler arası söyleşimsel (dialogical-communicative) durumlarda genel çıkarın (general interest) bir temsilcisi olarak toplumsal değerler (social values) şeklinde vardır. Ama bu üçüncü kişi (third person), bazı durumlarda bir etkileşime girebilen iki bireyi yargılayan gerçek bir birey olarak da var olabilir.

Toplumsal ilişkilerin kuramsal temsilini sunma bakımından, soyut "ben" kavramını kullanan bütün yöntemsel bireycilik (methodological individualism) geleneklerinin başlangıç noktası ile Smith'in özneler-arası üç kişilik başlangıç noktası arasındaki farkın büyük önemi vardır. İlki, daha ilerdeki kurgulama sürecinde bütün toplumsal ilişkilerinden soyutlanmış insanla ilgili soyut değerlendirmenin sınırları içinde kalırken, ikincisi başlangıçta soyut da olsa, gerçekten varolan bir mikro toplumsal ilişki ile başlar ve ilerdeki irdelemeler sırasında onu çok daha karmaşık toplumsal ilişkileri içerecek şekilde gittikçe açar. O, böylece örneğin Marx'ın Das Kapital'de yaptığı gibi somut bütünü eleştirel biçimde göstermeye veya yansıtmaya çalışır.

şuphecilik ve humecu bilinememezlik bağalamında adam smith'in sağduyu epistemolojisi" adlı çalışmamda ele aldım. Bkz: Felsefe Logos, no: 35-36 (2008/1-2), 251-271.

[12] Gunn, R., "Scottish Common Sense Philosophy", *Edinburgh Review* içinde, Kış 1991-1992, sayı 87, 118-119.

3. SMITH'İN SEMPATİ KAVRAMI VE DUYUMCULUK

Smith'in etiğe sosyolojik-antropolojik ve psikolojik yaklaşımında duygular (sentiments) kavramı çok önemli bir rol oynar. Bundan dolayı, bazı 18. yüzyıl Fransız filozoflarına dair haklı olarak ileri sürüldüğü gibi, o bazen bir duyumcu (sensualist) veya duygucu (sentimentalist) olarak görülür. Ancak, onun etiğinde duyu ve duygular kavramı can alıcı bir öneme sahip olsa da, Smith bir duyumcu veya duygucu olarak görülemez. Bunu göstermek için onun duygular kavramını kullanışına açıklık kazandırmamız gerekmektedir.

3. 1 SMITH'IN DUYGU (SENTIMENT) TERİMİNİ KULLANIŞI

Duygu teriminin 18. yüzyıldaki kullanımı günümüzde olduğu gibi oldukça ihtilaflıydı. Örneğin, Thomas Reid duygu terimini sırf hisler (feeling) anlamında kullananları eleştirir ve şunu ileri sürer: "bizim ahlaki belirlenimlerimize, görgü kurallarıyla birlikte ahlaki duygular denebilir. Zira, anladığım kadarıyla, İngiliz dilinde duygu sözcüğü hiçbir zaman sırf hisleri değil, yargının eşlik ettiği hisleri gösterir."[13] Reid'in felsefi eserlerinin editörü Sir William Hamilton, Reid'in bu tanımını, "bu haddinden fazla belirtisiz bir savdır. İngilizce'de duygu terimi daha yüce hisler için kullanılır" diye eleştirir.[14] Oysa, Oxford İngilizce Sözlüğü terimin iki anlamı arasında ayrım yapar. O bir yandan, "kişinin bir şeyle ilgili hislerinin neden olduğu zihinsel bir tutum; bunun sözel bir ifadesi; bir kanı", öte yandan "aklın zıddı olarak heyecan" anlamına gelir. Smith "duyu" (sense) ve "his"si (feeling) bazen aklın zıddı olarak kullanır.[15] Bazen "duygu" ve "kanı" (sentiment, opinion) arasında ayrım yapar.[16] Biz onun eserinde bazen hislerin ve heyecanların (emotions) eş anlamlısı olarak kullanılan duygu terimine rastlarız.[17] Hamilton bu bakımdan haklı olabilir. Ancak, Hamilton'ın, duygu teriminin anlamını "daha yüce hisler"e indirgemesi, terimin anlamını bütünüyle açıklığa kavuşturmaz. Zira John Mullan'ın Bir On Sekizinci Yüzyıl Sözlüğü'nde (A Dictionary of Eighteenth-Century History) dikkat çektiği gibi, 18. yüzyılda filozoflar duygu teriminden yalnızca hisleri değil, aynı zamanda düşünceyi, telakkiyi ve yargıyı da anlamışlardır.[18] Duygu teriminin anlamını sırf hisse indirgediği için Reid'in eleştirdiği Hume bile, ille de duygu terimini değil, his terimini aklın zıddı olarak kullanır. Bundan dolayı, Smith'in eserinde duygu teriminin sıkça beğenme veya beğenmemenin bileşimi biçiminde; örneğin, "beğenme duygusu" veya "beğenmeme duygusu" olarak kullanıldığını görürüz.

Smith'in terimi kullanımı, onun özneler arası başlangıç noktasına geri gönderir ve biz onun kullanımının doğru bir anlamını onun başlangıç noktasına tekrar başvurduğumuz zaman edinebiliriz. Duyguyu beğenme veya beğenmeme gözlemcinin takdiridir ama onaylanan veya onaylanmayan duygu failin duygusudur. Fail duygularını bütün bedeninin davranışıyla (body language) ifade eder ve bu özellikle onun gözlerinden, yüzünden ve benzer yerlerinden hareketle anlaşılabilen bir ifadedir. Bildiğimiz gibi, davranış kuramı sadece hissi değil, aynı zamanda

[13] Reid, Th., *Philosophical Works*, yay. W. Hamilton, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1967, c.2, 674.
[14] A.g.e., 674. (ilgili dip nota bakınız).
[15] Smith, A., *The Theory of Moral Sentiments*, yay. D. D. Raphael ve A. L. Macfie, Liberty Fund, Indianapolis, 1984, 320.
[16] A.g.e., 17, 337.
[17] A.g.e., 324.
[18] Mullan, J., "Sentiment", *A Dictionary of Eighteenth-Century History* içinde, yay. J. Black ve R Porter, Penguin Books, Londra, 1996, 675-76.

yargıyı ve kararı da içerir. Gözlemci, failin davranışıyla ilgili tasvibini veya memnuniyetsizliğini, ya gene sadece kendi beden diliyle sözel olmayan yargı olarak, ya da beden dilini de kapsayan kanaatinin sözel ifadesi olarak açığa vurur. Bu her iki halde de, duyguların ifadesi sadece hisleri değil, aynı zamanda düşünceyi, yargıyı ve kararı da içerir. Smith'in duygu terimini kullanışı da bu kapsamlı anlamda alınması ve bu yaklaşımı aynı zamanda, daha sonra örneğin Hegel'in Tinin Fenomenolojisi'nde sergilediği gibi, İngiliz ve Fransız duyusalcılığının bir eleştirisi olarak görülmesi gerekir.[19]

3. 2 SMITH'IN SEMPATİ KAVRAMI

Smith'in etiğindeki en merkezi kategorilerden birisi sempatidir (sympathy). Batı bilimlerinde ve felsefesinde sempati, en eski kavramlardan birisidir ve önce tıp alanında kullanılmıştır. Örneğin, 18. yüzyılda estetiğe ve ahlak felsefesine uygulanır hale gelmesinden önce fizyolojide kullanılmıştır ve "vücudun farklı parçaları arasında sinir sisteminin bir sonucu olarak hüküm süren doğal ahenge"[20] atıfta bulunmak amacıyla kullanılırdı. Smith tarafından kullanılanı ile aynı anlamda, yani "duygu ortaklığı" (fellow-feeling) anlamında Aristoteles de örneğin Retorik'te kullanmaktadır[21] ve ayrıca Stoacıların onu bütün evreni birbirine bağlayan ve bir arada tutan kozmolojik bir ilkeye dönüştürmüşe benziyorlar. Bundan dolayı, o bütün evrende; yani gezegenler arasında, cansız doğada, hayvanlar arasında, insan toplumunda ve bunların tamamı arasında bir ilke olarak iş görür.[22] Ancak, 18. yüzyılda artık bu kozmolojik anlamda kullanılmamakta olduğu anlaşılıyor ve giderek estetikte ve ahlak felsefesinde, örneğin Hume'un ve Burke'nin eserlerinde gittikçe artan bir rol oynamaya başlıyor.

Hume'un sempati olarak tanımladığı şey, sempati kavramından çok empati kavramına atıfta bulunuyor gibidir. Onun sempati kavramı temaşacı, yani sırf betimleyici ve bilişseldir. Sadece duyu algısını ve imgelemi, bilmeyi ve idrak etmeyi içerir.[23] Oysa, sempati daha kapsayıcı bir kavramdır ve yalnızca betimleyici değil, aynı zamanda emredici (normatif) pratik bir kavramdır. Bu yüzden, sadece duyu algısını ve imgelemi, bilmeyi ve idrak etmeyi değil, ayrıca yargıyı, kararı ve eylemi de içerir. Buna karşın Burke'ün sempati kavramı ise ayrıntılı biçimde işlenmemiştir. İyi temellendirilmiş bir kavramdan ziyade, sadece onun konumunun bir bildirimidir. Gene de, Hume'unkinden daha kapsamlı kurgulanmıştır, yani sadece temaşacı değil, aynı zamanda pratiktir.[24] Bununla birlikte, Burke'ünkinin aksine, Hume'un sempati kavramına onun, Smith'in etik kuramı için son derece önemli olan, tarafsızlık kavramı eşlik eder.

Smith'in sempati kavramı çok daha kapsamlıdır ve hem Hume'un hem de Burke'ün kavramlarının bütün öğelerini kapsamaktadır. Smith'in bu gelenek içindeki biricikliği şuna dayanır: Birincisi, onun bütün bu öğeleri tek bir tutarlı kavram haline getirmesi; ikincisi (ve

---

[19] Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, s. 325.

[20] Tomaselli, S., "Sympathy", *A Dictionary of Eighteenth-Century History* içinde , 715-716.

[21] Aristoteles, *Rhetoric, The Complete Works of Aristotle* içinde, yay. J. Barnes, Princeton University Press, Princeton, 1985, 2198.

[22] Hauskeller, M., *Geschichte der Ethik: Antike*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1997, 219-221.

[23] Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, L. A. Selby-Bigge tarafından hazırlanan analitik bir dizin ve P. H. Nidditch'in notları ve onun tarafından gözden geçirilen metinle birlikte, Clarendon Press, Oxford, 1978, 316-324 ve 574-592.

[24] Burke, E., *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful,* bir sunuş ve notlarla birlikte yay. A . Philips, Oxford University Press, Oxford, 1998, 40-43.

daha önemlisi) hem sempatinin hem de tarafsızlığın birbiriyle ilişki içindeki işleyişlerini ikna edici biçimde göstermesi.

Smith, hiyerarşik bir varlık görüşüne sahiptir: Cansız dünya, hayvanlar dünyası ve bilinç veya düşün dünyasını da içeren insan toplumu. Ama bu hiyerarşi dar anlamıyla insan merkezci bir kavram mealinde anlaşılmamalıdır. Smith kendi hiyararşik varlık görüşünü Dışsal Duyular (External Senses) üzerine denemesinde formüle eder ve bu görüş farklı bir bağlamda olmakla birlikte aynı anlamda, The Theory of Moral Sentiments'de (Ahlaksal Duygular Kuramı) yeniden görülür.[25] O, kendi sempati kavramını varlık (Sein; Being) görüşü çerçevesinde formüle eder. Her ne kadar sempati terimini değil de bu terimin eş anlamlısı olarak "duygu ortaklığı" (fellow-feeling) terimini kullanırsa da, onun bu denemede verdiği formülasyon, sempati kavramının bir çeşit ön-formülasyonudur. Smith'e kalırsa, bu hiyerarşik varlık görüşüne göre, insanlar hiçbir kısıtlama olmadan idare etmemelidirler ve edemezler de zaten. Onların "sadece" birbirlerine "karşı değil, aynı zamanda (elbette çok daha düşük bir derecede olmakla birlikte) diğer bütün hayvanlara karşı da sorumlulukları vardır." Doğa, diye devam eder Smith, "insana bu küçük dünyada yönetici hayvan olmayı nasip ederken" "öyle anlaşılıyor ki, uyruklarının en sefillerine ve zayıflarına karşı bile ona belirli bir saygı aşılamak gibi müşfik bir niyet taşıyordu".[26]

O halde sempatinin bütün duyarlı varlıklar içinde ve arasında iş gören bir kapasite olduğuna inanılıyor. Her canlının kendi türü içinde geliştirdiği özgün sempati duyguları vardır. Türler arası ilişkilerde sempati duyguları ancak sınırlı bir şekilde gözlenebilir. Dolayısıyla insanlar ile "diğer hayvanlar" arasında sempatik ilişkiler de ancak sınırlı bir anlamda gerçekleşebilir. İnsan toplumuna özgü sempati ilişkileri ancak tam anlamıyla yine insan toplumunda görülebilir.[27] Ama diğer taraftan daha üst bilinç ve yargı süreçlerine başvurduğu için sempati ilişkilerinin en gelişkin biçimi de yine insan toplumu içinde oluşabilir.

Smith'in sempatiyi bir yandan tekil anlamda bir tutku olarak tanımladığı; öte yandan ise onu insan doğasına ait bütün özgün tutkuları kucaklayan genel bir anlamda ve iletişim kapasitesi olarak kullandığı anlaşılıyor. Kendi sempati kavramını geliştirirken onun zihninde başlıca iki soru var gibidir. İlk olarak, o, betimleyici bir anlamda sorar; "insanların birbirini anlamasını mümkün kılan nedir?" İkinci olarak, onları birbirleriyle dayanışmalarını beyan etmeye iten nedir? Önce ilk soru üzerinde yoğunlaşalım.

4. SMITH'İN SAĞDUYU FELSEFESİ VE İLETİŞİMSEL EYLEM KURAMI

İletişimsel eylem kuramı 20. yüzyılda Jürgen Habermas tarafından ünlendirildiği için, genellikle ona özgü bir kuram olarak algılanır veya en fazla George H. Mead'e kadar izlenir. Oysa Yeni Çağ'da iletişimsel eylem kuramının kökeni Leibniz'e kadar sürdürülebilir. Smith'in iletişimsel eylem kuramının kökeni öncelikle bir taraftan Leibinz ve diğer taraftan Hume'dur ve Habermas'inkinden birçok bakımdan önemli oranda farklıdır ve kapsamlıdır. Örneğin Smith'e göre iletişim, Habermasçı iletişimsel eylem kuramınca ileri sürüldüğü gibi, sadece fikirlerin bir teatisini içermez, aynı zamanda bir iletişimsel eylem durumu içindeki bireylerin tarihsel

[25] Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 94-95.

[26] Smith, "Of the External Senses", *Essays on Philosophical Subjects* içinde, yay. J. C. Bryce ve W. P. D. Wightman, Liberty Fund, Indianapolis, 1982, 136.

[27] Smith, "The Principles which lead and Direct Philosophical Enquires; Illustrated by the History of Astronomy", *Essays on Philosophical Subjects* içinde, 95.

ve toplumsal olarak belirlenmiş koşulları hakkında da eksiksiz bilgi verir. Smith'in görüşünce, insanların durumu onların hisleri, heyecanları, düşünceleri ve tasavvurlarıyla yansıtılır. Bu yüzden, iletişim ve karşılıklı anlama için duyu algıları önkoşuldur. Aristoteles'in çoktan dikkat çekmiş olduğu gibi, onlar olmadan hiçbir canlı varlık var olamayacağı için duyu algıları zorunludurlar.[28] Aksi halde, dışımızda ne olduğunu bilemeyiz. Hatta kendi hesabımıza da ne hissettiğimizi ve ne düşündüğümüzü bilmek imkânsız olur.

Genel olarak söylenirse, duyu algısı bir gerçeklik düşüncesine, mekân ve zaman içinde doğru bir yönelime sahip olmamızı olanaklı kılar. Dışsal duyularımız vasıtasıyla edindiğimiz algılar mekân ve zamanda doğrultu sahibi olmamızı sağlarken, içsel duyularımız kamusal ve özel yaşamımızda doğru ve yanlış davranışlar arasında ayrım yapmamıza imkân tanır. Bir başka ifadeyle, duyu algısı olmaksızın biz herhangi bir gerçeklik, mekân ve zaman, doğru ve yanlış mefhumuna sahip olamayız. Hem dış hem de iç duyularımızın bu varoluşsal rolü sadece epistemolojik yönelimli ahlaki gelişim kuramlarında –örneğin, özellikle Kohlberg ile Hebarmas'ın kuramlarında- ya hafife alınmış ya da ihmal edilmiştir.[29] Bu yüzden, onlar bizim değerlerimizin ve değerler hiyerarşimizin nereden geldiğini neredeyse hiç açıklayamazlar. Oysa Smith, insanların kapasitelerini sadece duyu algısına indirgemez. Duyu algıları iletişim için gereklidir ama yeterli değildir. O, duyumculuğu kastederek, eleştirel bir manada şunu ileri sürer: "Kardeşimiz işkence sehpasında olsa bile, kendimiz müsterih olduğumuz müddetçe duyularımız bize onun neler çektiğinin bilgisini asla vermezler. Duyular bizi kendi kişiliğimiz ötesine hiçbir zaman geçirmediler ve geçiremezler...".[30]

Oysa iletişimin gerektirdiği şey tamı tamına budur; yani biz kendimizin ötesine geçmeli ve başkalarının ne hissettiğini ve ne düşündüğünü tarihsel olarak koşullu toplumsal durumlarına bakarak anlamalıyız. Smith'e göre diyalogun ve iletişimin önkoşulu budur. Duyularımız algıladığımız şeyin bize dışsal mı yoksa içsel mi olduğu konusunda bizi bilgilendirebilirler.[31] Neyi ve nasıl hissettiğimizin bilgisini de verebilirler. Ama hiçbir zaman bizi kendimizin ötesine geçiremez; başkalarının neyi nasıl hissettiğinin ve düşündüğünün bilgisini bize bildiremezler.[32] Bir başkasını anlamamızı olanaklı kılabilen yalnızca bizim imgelem (imagination) ve sağduyu (common sense) kapasitemizdir. İmgelem kapasitemiz sayesinde durumumuzu faille (veya Smith'in sözleriyle asıl ilgili kişi ile) birlikte en iyi şekilde değiştirir ve böylece onun durumunu imgelemimizde kavramsallaştırırız.

Başka insanların ne hissettiklerine dair hiçbir doğrudan deneyimimiz olmadığı için, onların ne şekilde duygulandıkları konusunda, benzer durumda kendimizin ne hissedeceğini tasavvur etmenin dışında hiçbir fikir edinemeyiz.[33]

Hakeza, bu yeti onun durumunda olsaydık bizim ne olacağımızı kendimize temsil ettirmenin dışında hiçbir yolla da bize bunu sağlayamaz. İmgelemlerimizin suretini çıkardığı şey, sadece bizim duyularımızın izlenimidir, onun duyularınınki değil. Tahayyül yoluyla biz kendimizi onun yerine koyarız; kendimizi aynı eziyetlerin tümünü çekerken tasavvur ederiz, adeta

[28] Aristotle, *On the Soul*, s. 690; Ackrill, J. L., *Aristotle the Philosopher,* Clarendon Press, Oxford, 1981, 64.

[29] Kohlberg, L., *Die Psychologie der Moralentwicklung*, Suhrkamp, Frankfudrt a. M., 1997; Habermas, J., 'Moralbewußsein und kommunikatives Handeln', *Moralbewußsein und kommunikatives Handeln* içinde, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1999.

[30] Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 9.

[31] Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 9; Smith, "Of the External Senses" *Essays on Philosophical Subjects* içinde, 135-168.

[32] Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 9.

[33] A.g.e., 9.

onun bedenine gireriz; bir ölçüde onunla aynı kişi oluruz; bundan hareketle onun duyumları hakkında bir fikir edinir, hatta daha zayıf derecede olsa bile bu duyumlardan büsbütün farklı olmayan bir şey hissederiz. Onun acıları bu şekilde kafamıza dank ettiği ve böylece onları benimseyip kendi acılarımız haline getirdiğimiz zaman, en sonunda bizi etkilemeye başlarlar ve biz o zaman onun hissettiklerini düşünmekten titrer ve ürpeririz. Zira herhangi bir acıyı veya ıstırabı içinde olduğumuzu düşünecek ve tahayyül edecek ölçüde duymak, en aşırı teessürü harekete geçirir; kavramanın canlılığına yahut donukluğuna nazaran bir dereceye kadar aynı duyguyu uyandırır.[34]

Kısacası, gerçek bir iletişimsel eylem durumunda, biz kendimizi imgelem yoluyla başka bir kişinin yerine koyar, duyularımız yoluyla o erkek veya kadının dış ve iç dünyası hakkındaki bütün verileri toplar ve sağduyumuz yoluyla da onları tutarlı bir kavram haline getiririz. Başka bir şahısla hemen hemen aynı kişi haline gelmemizin, o erkeği veya kadını bilip anlamamızın yolu budur.

4. 1 SMITH'İN YÖNTEMSEL-BİREYCİ SEMPATİ KAVRAMINI ALAŞAĞI EDİŞİ

Smith, yukarıda alıntılanan pasajda, kuramsal bir ayna yaklaşımını kullanır. Bu yaklaşıma göre, bireyler ancak toplumsal bireyler olabilirler. Bu demektir ki, failin bütünlüklü durumu; onun tüm bireysel tarihini ve içine gömülü olduğu güncel ortamı kapsayan durumu kendisini onun hisleri, heyecanları, düşünceleri ve tasarımları vasıtasıyla yansıtır. Eğer faili gözlemleyen gözlemci kendisini onun yerinde farz eder ve kendisine "benzer durumda ben ne hisseder ve düşünürdüm" sorusunu sorarsa, failin hislerini, heyecanlarını ve düşüncelerini kendisine mal eder. Bir başka ifadeyle, failin bütün hisleri, heyecanları, düşünceleri ve tasarımları kendilerini bir de gözlemci (spectator)vasıtasıyla yansıtırlar ve bu belirli bir anlamda onun kendi durumu haline gelir. Smith buna istinaden ve Hume'un sempatinin bencil bir duygu olduğuna dair düşüncesini de dolaylı olarak eleştirerek şunu ileri sürer:

> Sempati [...] hiçbir şekilde bencil bir ilke olarak görülemez. Ben sizin teessürünüzü veya tahayyülünüzü paylaştığım zaman, duygulanmam gerçekten de öz-sevgi-ye dayanıyormuş gibi görülebilir; çünkü bu durumunuzun tarafımdan iyice anlaşılmasından, kendimi sizin yerine koymamdan ve bu yüzden benzer koşullarda benim ne hissedeceğimi idrak etmemden kaynaklanır. Ama her ne kadar çok haklı olarak sempatinin asıl ilgili kişiyle ilgili durumların hayali bir değişiminden kaynaklandığı söylenirse de, gene de ben bu hayali değişime kendi kişiliğimde ve karakterimde olduğu için değil, [kendi karakterimden,-DG] yakınlık duyduğum kişinin karakterine [geçtiğim için,-DG] meydana gelen bir değişimdir. Biricik oğlunuzu yitirdiğiniz için size başsağlığı dilediğim zaman, sizin kederinize katılmak için ben, yani böyle bir karakteri ve beyanı olan bir kişi, bir oğlum olsaydı ve bu oğul talihsiz biçimde ölecek olsaydı ne çekeceğimi düşünmem; ama ben gerçekten sen olsaydım ne çekeceğimi düşünürüm ve ben yalnızca seninle durumları değiştirmem, aynı zamanda kişileri ve karakterleri de değiştiririm. Bundan dolayı, benim kederim bütünüyle senin yüzündendir; katiyyen benim yüzümden değil.[35]

[34] A.g.e., 9.
[35] A.g.e., 317.

Bundan dolayı sempati bencil bir duygu değildir ve bizim duygu ortaklığımızın veya sempatimizin kaynağı ya da kökeni de budur. Smith'in yaklaşımına göre dışsallık ve içsellik bir birlik oluşturduğu ve sağlıklı kişiliğin bütünlüğünü kurduğu için bunun altını özellikle çizmek gerekir. Demek ki, bunlar birbirinden kolaylıkla koparılamaz veya yalıtılamazlar. Dolayısıyla, gözlemcinin veya izleyicinin kendisinden hareketle bir görüş oluşturduğu yalnızca içsellik, yani Smith'in "duygu" terimi altında topladığı hisler, heyecanlar ve düşünceler değil, aynı zamanda dışsal koşullar veya ortamdır. "Acı veya keder yaratan, duygu ortaklığımıza yol açan sadece bu koşullar da değildir. Asıl ilgili kişide her hangi bir nesneden kaynaklanan ıstırap ne olursa olsun, her dikkatli gözlemcinin yüreğinde, onun duygusu üzerine düşününce, benzer bir duygu peyda olur".[36] Diğer bir deyişle, biz o erkeğin ve kadının dışsal durumundan ve içsel temayüllerinden kaynaklanan duygu ve düşünceleri ister istemez paylaşırız. Dolayısıyla, sempati kavramının "bencil" bir kavram olduğu ileri sürülemez.

4. 2 SMITH'İN DUYGU KURAMI VE DUYGUSALCILAR

İyi bilindiği gibi, İskoç ahlak felsefesi davranışlarda duyguların bilişsel, güdüsel ve yönelimsel rolünü ihmal eden bazı ussal veya emredici ilkeler üstüne değil, ussallığı boşlamak anlamına gelmeyen duyusallık (sensibility) üstüne kurar. Örneğin, Smith'in ahlakın genel ilkelerini sadece akılda gören Hobbes ve öteki ussalcılarla yönelik kanımca iyi gerekçelendirilmiş eleştirisine bakalım:

> Ama akıl hiç kuşkusuz ahlakın genel kurallarının ve bunlar vasıtasıyla oluşturduğumuz ahlaki yargıların kaynağı olsa bile, doğru ve yanlışla ilgili ilk algının, genel kuralların deneyimin üzerinde oluşturulduğu bu özel durumlarda bile akıldan türetilebileceğini sanmak büsbütün saçma ve anlaşılmazdır. Bu ilk algılar, aynı şekilde her türlü genel kuralın dayandırıldığı bütün diğer deneyimler aklın değil, dolaysız duyunun ve hissin [Smith'in duygular (sentiments) demediğine dikkat ediniz -DG] konusu olabilirler. Geniş bir örnekler çeşitliliğinde rastlanması sayesindedir ki, bir davranışın mahiyeti genel ahlak kurallarını oluşturduğumuz belirli bir adet dâhilinde daima hoşa gider, aynen bir başkasının ruhu daima okşamaması gibi. Ama akıl belirli bir nesneyi ruhun hatırı için hoş ya da nahoş kılamaz. Akıl bu nesnenin doğal bir biçimde hoşa giden veya gitmeyen bir başkasını edinmenin vasıtası olduğunu gösterebilir ve bu yolla onu başka bir şey uğruna hoş veya nahoş kılabilir. Ama dolaysız duyu ve his vasıtasıyla böyle bir hale dönüştürülmeyen hiçbir şey, kendi hatırı için hoş veya nahoş olamaz.[37]

İskoç Aydınlanmasının en etkili simalarından biri olarak, Smith kendi ahlak felsefesini bu gelenek içinde geliştirir ve böylece İskoç ahlak felsefesine yeni bir şekil verir. Ancak, onun İskoç ahlak felsefesine katkısı bazen fena halde ihmal edilir. Onun eseri bazen kendi katkısı hesaba katılmaksızın sadece Hutcheson'un veya Hume'un ışığı altında okunur. Smith kendi ahlak felsefesini sempati kavramı temelinde geliştirdiği ve bu felsefede duygulara önemli bir rol biçtiği için, o bazen Hume ile birlikte duygusalcı [emotivist] addedilir.[38] Ne var ki,

[36] A.g.e., 10.

[37] A.g.e., 320 (italikler benim).

[38] Kohlberg, Levine and Hewer, „Zum gegenwärtigen Stand der Theorie der Moralstufen", *Die Psychologie der Moralentwicklung* içinde, yay. L. Kohlberg, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1997, s.

duygusalcı bir etik kuramının kimi ayırt edici özelliklerine kısa bir bakış, sadece Smith'in ahlak felsefesi ile duygusalcı etik kuramı arasında can alıcı farkların varlığını değil, onlar arasında esaslı aykırılıklar bulunduğuna da gösterebilir.

Duygusalcı bir etik kuramının ilk ayırt edici özelliği, onun doğalcı ve sezgici olmamasının gerekli görülmesidir. Bu, Smith'in ahlak felsefesi bakımından da ileri sürülebilir. Fakat onun ahlak felsefesi ne doğalcı ne de sezgicidir. Aynı savlarla ve aynı niyetlerle olmasa bile, Smith duygusalcıların doğalcılık ve sezgicilik eleştirisiyle mutabık kalacaktı. Ancak, bir kuramı duygusalcı olarak tasnif edebilmemizin ölçütü bu olamaz. Aksi halde, doğalcı ve sezgici olmayan bütün etik kuramlarını duygusalcı yaklaşımlar olarak tasnif edebiliriz. Duygusalcı etik kuramı "radikal bir ampirizm"i işlevsel hale getirir.[39] Ama bu Smith'in kullandığı ampirik yaklaşımın bu türden olduğu ileri sürülemez. Şayet Smith'in felsefi amacının zaten söylenmiş olduğunu; yani onun ussalcılık ve ampirizm arasındaki yapay felsefi bölünmeyi aşmak istediğini dikkate alırsak, bu görülebilir. Bu bakış açısından, Ahlaksal Duygular Kuramı'nın yayıncılarının Smith'in "aslında ussal felsefeye pek az yakınlık duyan sıkı bir ampirist" olduğu şeklindeki iddiası yanlıştır.[40] Zira ampiristlerden ve duygusalcılardan farklı olarak, Smith kendi epistemolojisinde bilginin kaynağı olarak sadece deneyime değil, "deneyim ve aklın" ikisine birden işaret eder.[41]

Duygusalcılığın ikinci ayırt edici özelliği, etiğin temel terimlerinin çözümlenemeyeceği iddiasına işaret eder.[42] Eğer Smith'in kendi temel kavramı sempatiyi ve tarafsız gözlemciyi çözümlemek için ne kadar uğraştığını göz önünde bulundurursak, bundan hareketle onun bu türden bir şüpheciliği ve bilinemezciliği reddettiğini anlayabiliriz.

Duygusalcı etik kuramının üçüncü ve daha önemli ayırt edici özelliği, onun öznelci bir etik kuramı olmasıdır. Bu kuram ahlaki yargıların nesnel olarak geçerli olduğunun ileri sürülemeyeceğini sorgulamadan kabul der. Bu yargılar, kişinin tesadüfen benimsediği bakış açısına göre daima görelidirler. Bundan dolayı, duygusalcılar ahlaki ihtilafların nasıl çözülebileceği konusunda her hangi bir nesnel ölçüt geliştirmekten imtina ederler. Oysa Smith'in tam olarak açımladığı "tarafsız gözlemci" (impartial spectator) kavramı, sayesinde nesnel değer yargılarının üretilebileceğine dair bir "kurum" olarak görülmelidir. Örneğin, Griswold "onsuz duygular ahlak için oldukça istikrarsız, öznel ve değişken bir temel gibi gözükeceğinden, gözlemciye özgü bakış açısının Smith'in ahlaki duygular dizgesinin merkezinde" bulunduğunu saptar. "Kendinde ve kendinden, duygular ilkeden, verili anda doğru sayılandan farklı olarak 'doğru olan'ın sağlam bir anlayışından yoksun gözükürler".[43]

Bazı yorumcuların Smith'in bir duygusalcı olduğu izlenimine sahip olmasının nedeni, muhtemelen hem duygusalcı etik kuramında hem de Smith'in etik kuramında duyguların önemli bir rol oynamasıdır. Ancak, onların kuramları arasında sadece büyük farklar yok; aynı zamanda onlar birbirlerinin tamamen zıddıdırlar da. Tam olarak geliştirilmiş olmasa da, duygusalcılıktaki duygu kuramı, iletişimsel olmayan ifadeci bir kuramdır ve yalnızca öznel ahlaki yargıları temsil eder.[44] Başka bir deyişle, duygusalcılar Kantçı ontolojik olmayan etik

---

332/3.

[39] Ayer, A. J., *Sprache, Wahrheit und Logik*, Reclam, Stuttgart, 1970, 141.

[40] Raphael, D. D. ve Macfie, A. L., "Introduction", *The Theory of Moral Sentiments* içinde, 22.

[41] Smith, A., "The Principles which lead and Direct Philosophical Enquires; Illustrated by the History of Astronomy", *Essays on Philosophical Subjects* içinde, 82-83.

[42] Ayer, *Sprache, Wahrheit und Logik*, 141.

[43] Griswold, *Adam Smith and the Virtue of Enlightenment*, 129.

[44] Ayer, *Sprache, Wahrheit und Logik*, 142.

kuramında ele alınan ile aynı olan öznelci bir duygu kuramına sahiptirler; Kant bu nedenle duyguları her hangi bir etik kuramının temeli olarak ıskartaya çıkarırken, duygusalcılar öznelci duygular kuramına olumlu biçimde yaklaşır ve ona etiğin biricik güvenilir temeli olarak atıfta bulunur.

Smith'in duygulara ve ussallığa; kısacası en geniş anlamıyla etikle ilgili bütün sorunlara yaklaşımı, bizim genellikle alışkın olduğumuzdan tamamıyla farklıdır. Onun başlıca sorunu hiç de duyguların öznel ve ussallığın daha güvenilir olup olmadığı değildir. Düşünceler ve duygular yansıtılmadığı müddetçe, yani ilk kez ortaya çıktıkları şekliyle kendi doğal halleri içinde durdukları müddetçe ister istemez özneldirler. Kuşkusuz, Smith bu sorunları ihmal etmez, tam tersine çok ciddiye alır. Ama Smith'in sorduğu özel soru insanların doğası hakkındadır: İnsanların genel belirleyici özellikleri nelerdir?

Bu soruyu soruşturmak insanın bütün kapasitelerinin aynı zamanda mümkün olduğunca topluma uygun düşecek şekilde nasıl geliştirilebileceğine ve buna mukabil insan doğasını evrensel olarak destekleyecek bir toplumun nasıl kurulabileceğine dair tahminde bulunmak anlamına gelir. İnsanlar her zaman duyan, hisseden ve düşünen varlıklar oldular. O halde soru bütün bu kapasitelerin birbiriyle nasıl bütünleştirilebileceği ve böylece nasıl ahenk içine sokulacakları; kamusal yaşama nasıl uydurulabilecekleri, toplumsal koşulların nasıl bu genel ayırıcı özelliklere uygun hale getirileceğidir. Bu soruları kaygılarımızın merkezine yerleştirmek, insanın bu tümel ve tikel niteliklerini her hangi bir kısıtlama olmaksızın destekleyebilecek bu toplumsal koşulların nasıl yaratılabileceğini soruşturmak demektir. Bu kaygılar nedeniyle, duygusallık ile ussallık arasındaki ilişkiye geleneksel düalist yaklaşım Smith'e yabancıdır ve eğer biz onun eserlerine geleneksel düalist görüşlerle yaklaşırsak, onun ahlaki öğretilerini pek anlayamayız. Oysa, duyguların doğası nedir, düşüncenin doğası nedir, bunlar birbirleriyle nasıl etkileşirler, birbirlerine etkide bulundukları zaman biri diğerini nasıl ussallaştırır?

Gerçi günümüzde, psikolojide duygu, biliş ve davranış arasında etkileşimle, bilişsel bilimlerde, örneğin nörobiyolojide beynin bilme ve duygudan sorumlu olan alanları arasındaki etkileşimle ilgili hala pek çok açık soru vardır.[45] Söz gelişi, nörobiyilojideki bu araştırmaların sonuçları Smith'in duygular hakkında öngörülerine doğrulamakta ve duyguların ussallıkla zorunlu olarak çelişmediğini kanıtlamaktadırlar.[46] Tam tersine, onlar ussallıkla ayrılmaz biçimde bağlantılıdırlar. İnsanın ussal kapasiteleri ancak duygular üzerine bina edilmişlerse, duygular ise ancak ussal kapasitelere başvurmak suretiyle aklileştirilebilirler.[47]

4. 3 DÜŞÜNCE VE DUYGULAR

Baştan sona bütün eserinde, Smith "tutkular"ı (passions)ve "duygular"ı (emotions), gereksinimler veya onun adlandırmasıyla "arzular" (appetites) anlamında birbirinin eşanlamlıları olarak kullanır.[48] Bundan dolayı, gereksinimlerin belirtileri olarak tutkular ya da duygular ihmal edilemez veya bastırılamazlar. Tam tersine, ussallık gibi onlar da insan doğasının parçası olduklarından, ya tatmin edilmeli ya da bazen telafi edilmelidirler. Ama göz ardı edilemezler.

[45] Hermsen, H., "Emotion/Gefühl", *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften* içinde, yay. H. J. Sandkühler, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1990, c. 1, 661-682.

[46] Roth, G., *Das Gehirn und seine Wirklichkeit: Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen* Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1997, 178-212.

[47] Holzkamp, K., *Grundlegung der Psychologie*, Campus Verlag, Frankfurt a. M. & New York, 1985, 95-112.

[48] Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 9-10.

Bedensel veya zihinsel gereksinimlerin belirli bir tipinin bir göstergesi olarak belirli duygu türlerinin daima algısal, bilişsel ve bir o kadar da yönelimsel veçheleri vardır. Gerçi, duygular, hatta Freud'un çözümlediği şekliyle içgüdüler ve ruh halleri bakımından durum çoğu kez böyle gözüktüğü gibi, onların daima algısal, bilişsel ve yönelimsel veçhelerinin olduğu her zaman derhal anlaşılır olmayabilir.[49] Tutkuların veya duyguların yönelimsel ve bilişsel veçheleri, her zaman ya başka insanlarla ilişiği olan en geniş anlamıyla bazı nesnelere ya da bazı nesnelerle ilişiği olan başka insanlara işaret eder. Bu veçheler, çözümleyici nedenlerle bile birbirlerinden kolayca koparılamazlar. Bundan dolayı, Smith'in bakışında tutkular ve düşünce fizyolojik, psikolojik ve toplumsal yönleriyle tanımlanır.

Düşünce kendisini duygulardan doğasıyla değil de daha ziyade bazı gereksinimlerin bir göstergesi olarak; veya doğasıyla değil de başkalarının ve hem de kişinin kendisinin bazı nesnelere ve ereklere dair algısı olarak farklılaştırır; onların ikisi de daima bazı gereksinimlere ve ereklere; daima başkalarıyla ilişiği olan bazı nesnelere veya bazı nesnelerle ilişiği olan başkalarına doğrudan veya dolaylı olarak gönderme yaparlar. Her halükarda, düşünceler kendilerini duygulardan belirle bir anlamda farklılaştırırlar. Şayet belirli bir duygu türü algılanır ve tanımlanırsa, daha önce ileri sürdüğüm gibi, daima bazı ereklere gönderme yapar. Ama duygular bu ereklerin gerçekleştirilmesi konusunda hiçbir şey söylemezler. Örneğin, belirli duygu veya gereksinim türlerinin bilgisi, onların nasıl, hangi vasıtayla ve kiminle etkileşim halinde tatmin edilebileceği konusunda mutlaka bir şey söylemez. Duyguların yönelimsel veçheleri, daima bir takım değerlendirmeleri ve değer yargılarını, yani ereklerin ussallaştırılmasını ve araçların ereklere uygunluğunu, bunun sırası geldiğinde söz konusu duygular üzerinde karşı etkide bulunan ve onları ussallaştıran tarzda yapılmasını içerir. Şayet duygular algılanır ve tanımlanırsa, onlar daima bazı gereksinimlere ve ereklere gönderme yaparlar. Ama onlar somut araçlar ve erekler hakkında bir şey söylemezler. Somut araçlar ve erekler bilinçli olarak tanımlanmalıdır. Diğer bir deyişle, duygular bize bir tür çerçeve verirler, oysa normatif anlamlarıyla bilinçlilik olarak düşünceler onun içini doldururlar ve böylece bilinçli olarak seçilen araçlar ve tanımlanan erekler uyarınca çerçeveyi bir ölçüde değiştirirler.

Örneğin, fizyolojik bir gereksinimi ele alalım; eğer açsak beslenmeye ihtiyaç duyduğumuzu ve bir şey yiyeceğimizi biliriz. Ama neyi, ne zaman ve nerede yiyeceğimizi tam olarak bilmeyiz. Örneğin, tek başımıza mı yoksa biriyle birlikte mi yiyeceğiz? Bunlar kendi açlık duygumuzun peşine düşebilmemizden önce düşünülmesi gereken sorulardır. Aynısı zihinsel ve toplumsal gereksinimlerimiz için de geçerlidir. Şayet toplumsal olarak bize saygı gösterilmediği ve takdir edilmediğimiz izlenimine sahipsek, bu bizde bir çeşit kahırlanma ve kızgınlık hissine yol açar. Bu durumda, hissettiğimiz kahırlanmanın nedenini saptamalıyız. Bu bizim bazı yeteneklerden yoksun olmamızdan mı yoksa toplumun bizim hünerlerimizin değerini anlama yetersizliğinden mi ileri gelmektedir. Kahırlanma duygumuzun nedenini saptasak bile, onu nasıl, hangi yolla ve ne zaman aşabileceğimizi bilmeyiz. Örneğin, ilk durumda, olmayı arzuladığımız kişi gibi kabul görmemizin gerektirdiği bu belli türden yetenekleri kendimize mal etmeliyiz. İkinci durumda, yani tarafsız gözlemcinin bakış açısıyla kendi kendimizi gözden geçirerek toplumsal tanınmamızı engelleyenin yetenek yoksunluğumuz değil de daha çok belirli toplumsal yapılar ve önyargılar olduğuna ikna olduksak, toplumsal saygıya ve tanınmaya mazhar olmak için onları değiştirmemiz gerekir. Buna rağmen, yani biz bir toplumsal değişimin gerçekleşmesi gerektiğine ikna olsak bile, bu değişimin hangi araçlarla ve ne

[49] Freud, S., "Instincts and their vicissitudes", *On Metapsychology: The Theory of Psychoanalysis* içinde, Penguin Books, Londra, 1991, Freud Kütüphanesi, c. 11, 113 – 138.

zaman olabileceğini bilmeyiz. Bundan dolayı, duygular belirli bir düşünce türünü, düşünceler ise belirli bir duygu türünü her zaman içerirler ve ortay çıkarırlar.

5. DUYGULARI VE DÜŞÜNCEYİ USSALLAŞTIRMANIN BİR ARACI OLARAK SMITH'İN "TARAFSIZ GÖZLEMCİ" KAVRAMI

Smith'in öğretisine göre, katıksız duygusallık, yani ussallık içermeyen duygusallık çoğu kez iletişimi beceremezken, duygusallıktan yoksun bir ussallık kuramı sadece planlanmış ve stratejik faaliyetleri hesaba katar ve gündelik yaşamın kendiliğinden faaliyetlerinin birçok alanını dışta bırakır. Daha önemlisi, katıksız ussallığa dayalı ilişkiler, araçsal ilişkilere; yani hem başkalarının hem de aynı zamanda kişinin kendisinin araçsallaştırılmasına da yol açabilir. Bu yüzden, ne katıksız ussallığa ne de katıksız duygusallığa körü körüne bel bağlanabilir. Tersine, çözüm, bunların ikisini bütünleştirici bir sistem çerçevesinde aranmalıdır. Fakat literatürde genel olarak yapıldığı gibi, içgüdüsel bir diyalektik yaklaşım açısından bunların birliğini vurgulamak yetmemektedir. Eğer çözüm duygusallığın ve ussallığın birliğinde aranacaksa; bu birliğin nasıl olması ve ona hangi araçlarla ulaşılabileceğine dair öneriler geliştirilmek zorundadır. Kısacası, duygusallığın ve ussallığın uygun bir birliğine ulaşabilmek için onların bazı düzeneklerle yansıtılması veya bazı süzgeçlerden geçirilmesi ve birbirleriyle ahenk içine getirilmesi gerekmektedir. Martha Nussbaum, Smith'in tarafsız gözlemci (impartial spectator) kavramında veya Nussbaum'un adlandırmasıyla "adaletli gözlemci" kavramında, bu "süzme düzeneğini" bulabileceğimizi belirtir.[50]

Smith'in kavramının kökeni filolojik ve sosyolojik bakımlardan ele alınabilir. Smith'in kavramının filolojik veçhesinin kendisinin de iki veçhesi vardır: Filolojik veçhe, bir yandan, tarafsız gözlemci kavramının antik Yunan tragedyasındaki, Hetcheson, Hume ve benzerlerinin eserlerindeki kökleriyle ilgilidir; öte yandan, onun kendi kavramının Ahlaksal Duygular Kuramı'nın birinci baskısından altıncı baskısına kadar olan gelişimine işaret eder. Smith'in kavramına sosyolojik bir yaklaşım ise tarafsız gözlemcinin veya herkeste var olduğu haliyle vicdanın toplumsal ilişkiler ağı içinde bireysel ve toplumsal çelişki ve çatışmaları da içeren süreçlerde oluşumu ile ilgilidir.

Smith'in kavramanın antik kökleri hemen hiç incelenmemiştir. Oysa Smith'in kavramıyla antik Yunan tragedyası arasında hala incelenmesi gereken yakın bir bağlantı vardır.[51] Smith'in kavramının Hutcheson ve Hume'un eserlerindeki kökleri konusunda yapılan araştırmalar belirgin olarak daha ileri safhalardadır. Örneğin Ahlaksal Duygular Kuramı'nın yayıncıları Raphael ve Macfie "Hem Hutcheson hem de Hume"un, "kendi etik kuramlarında, 'bir gözlemci'nin veya 'her gözlemci'nin, hatta 'adaletli bir gözlemci'nin onayını öne çıkardıkları"nı ileri sürerler. Bu kavram bir ahlaki bakış açısının önyargısız karakterinin, fail veya bir şahsın olayların gelişiminden etkilendiği gibi, meseleyle şahsen ilgili olmayan gözlemcinin belirginleştirilmesini sağlar. Hutcheson ve Hume bu bağıntıda "tarafsız" sıfatını kul-

[50] Nussbaum, M. C., *Poetic Justice: the literary imagination and public life*, Boston, 1995, 72.

[51] Bildiğim kadarıyla antik Yunan ve Roma filozoflarıyla Smith arasındaki ilişkiye hasredilmez en yeni ve tek akademik yapıt, Gloria Vivenza'nın *Adam Smith and the Classics: The Classical Heritage in Adam Smith's Thought* adlı çalışmasıdır. Ancak, Vivenza kitabında Smith'in tarafsız gözlemci kavramının antik Yunan tragedyalarındaki filolojik türümü ile ilgilenmez. Bu bakımdan o yalnızca Aristotales'in etiği ile Smith'inki arasında bazı koşutluklara değinir. Bakınız, Vivenza,G., *Adam Smith and the Classics: The Classical Heritage in Adam Smith's Thought*, Oxford University Press, Oxford, 2001, 46-50.

lanmasalar da, onların eserlerinde karşılaştığımız gözlemci kuramı tarafsızlığı ima eder. Adam Smith'in tarafsız gözlemcisinin özgünlüğü, onun bu düşünceyi vicdanın kaynağını ve doğasını, yani bir insanın kendi eylemlerini yargılama kapasitesini ve özellikle de onun görev duygusunu açıklayacak şekilde geliştirmesinde yatar.[52] Bu değerlendirme konusunda genellikle mutabık kalınmakta ve bu Smith ve genel olarak bir İskoç Aydınlanması hakkındaki yazında kesin olarak sergilenmiştir.[53]

5. 1 TARAFSIZ GÖZLEMCİNİN TOPLUMSAL KAYNAKLARI

Smith'in "tarafsız gözlemci" veya vicdan kavramı "onun etik kuramına en önemli katkısı"dır.[54] Raphael, tarafsız gözlemcinin toplumsal türümünü Freud'un "üst-ben" kavramıyla çok iyi bir karşılaştırma yaparak çözümler.[55] Her iki kuramda da; yani hem Smith'in "tarafsız gözlemci" kuramında hem de Freud'un "üst-ben" kuramında, vicdan veya ikinci-ben toplumsallaşma yoluyla meydana gelir. Ancak, Freud "ebeveynsel tutumların" etkilerinin rolüne vurgu yaparken, Smith çok daha geniş bir toplumsallaşma kavramını zihninde canlandırır. Kuşkusuz, Smith ebeveynlerden "çocukların en ilk yıllarındaki ahlaki eğitimlerinde ana etken" olarak söz eder. Ama bundan sonra çocuk aileninkinden çok daha geniş bir toplumsal ilişkiler ağı içinde hareket etmeye başlayınca, onun ikinci beninin oluşmasında öğretmenleri, öğrenci arkadaşları ile oyun arkadaşları ve iş arkadaşları da önemli bir rol oynarlar.[56] Bundan dolayı, Smith genellikle ahlaki eğitimimizin ve ahlaki değerlerimizin genel kaynağı olarak da toplumdan bahseder.[57] Bu yüzden, tarafsız gözlemci "toplumsal ilişkinin bir ürünü"dür[58] ve failin verili bir toplumdaki bütün ilişkilerini kendi bireysel açısından eleştirel olarak yansıtır.

Smith'in "tarafsız gözlemci" kavramı ile Freud'un "üst-ben"i arasında bir başka fark daha var. Freud'un "üst-ben" kavramı sadece olumsuz yönden tanımlanır. Şüphesiz, Freud'un kuramı hem yüceltici bir "benlik ülküsü"nünün hem de baskılayıcı bir "vicdan"ın ikisini birden içerir; ama o ikinci öğenin altını çizer. "Üst-ben"in en başta gelen rolü olumsuzdur, cinsel ve ilintili itkilerin taşkınlığının bir denetçisi ve engelleyicisi olarak tanımlanır. Buna karşın Smith, tarafsız gözlemcinin hem onaylamak hem de onaylamamak gibi diyalektik bir iş görmek üzere varolduğunu düşünür.[59]

Rapheal, Smith'in tarafsız gözlemci kavramının bir başka ayırt edici özelliğine daha değinir; Smith bu gözlemciyi bazen olaylar ve saikler hakkında daha iyi bilgilenme durumunda "yüreğin içindeki adam" olarak "bir üst yargıç" işlevi gören bir kurum olarak betimler.[60]

---

[52] Raphael ve Macfie, "Introduction", Smith, *The Theory of Moral Sentiments* içinde, 15.
[53] Dwyer, J., *Virtous Discourse: Sensibility and Community in Late Eigtheenth-Century*, John Donald Publishers LTD, Edinburgh, 1987, 168 – 185; Mizuta, "Moral Philosophy and Civil Society", *Essays on Adam Smith* içinde, yay. S. S. Skinner ve Th. Wilson, Oxford University Press, Oxford, 1975, s. 114-131; D. D. Raphael, "Impartial Spectator", *Essays on Adam Smith* içinde, yay. Skinner, S. S. ve Wilson Th., Oxford University Press, Oxford, 1975, 83-99.
[54] Raphael, *Adam Smith*, Oxford University Press, Oxford, 1985, 41.
[55] A.g.e., 41-44.
[56] A.g.e., s. 43; Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 145.
[57] Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 110/1.
[58] Raphael ve Macfie, "Introduction", Smith, *The Theory of Moral Sentiments* içinde, 15.
[59] Raphael, *Adam Smith*, 42-43.
[60] A.g.e., 43.

5. 2 "TARAFSIZ GÖZLEMCİ" DUYGULARI VE DÜŞÜNCEYİ NASIL USSALLAŞTIRIR?

Yukarıda zaten söylenmiş olandan bellidir ki, Smith ne örneğin Kant'ın hem teorik hem de pratik felsefesinde görüldüğü üzere duyuları, hisleri, duyguları ve tutkuları hiçe sayar, ne de örneğin Hobbes veya Hume gibi düşünürlerin eserlerinde açıkça veya bir eğilim olarak görüldüğü gibi düşünceyi bastırmak ister. Smith'e göre insanın bütün yetileri onun doğasının ayrılmaz bir parçası, bir nevi insanın doğasının birer "süsü"dürler. Ruh-beden sorunu veya ikilemi üzerine asırlardır süre gelen tartışmaya böyle yeni bir yaklaşım getirince, soru doğal olarak insan yetilerinin hangisinin hangisine hükmetmesi, hangisinin bastırılıp hangisinin teşvik edilmesi sorusu olmaktan çıkıp bütün bu yetilerin birbiriyle nasıl ilişkilendirilebileceği, birbirlerini nasıl destekleyebileceği, birbirleriyle nasıl uyumlu hale getirilip böylece insan doğasının nasıl zenginleştirileceği sorusuna dönüşür. Bundan dolayı Smith'in felsefi programının diğer düşünürlerinkinden çok daha kapsalı ve zorlu olduğunu söyleyebiliriz. Tek bir cümlede ifade edecek olursak, Smith'in sorusu, insan yetilerinin nasıl ussallaştırılabileceği sorusudur.

Bununla neyi kastettiğim, Smith'in tutkular kuramını, sempati ve tarafsız gözlemci kavramlarını birbirleriyle bağlantıları içinde göz önünde bulundurursak açıklık kazanabilir. Şimdi yukarıda formüle ettiğim Smith'in ruh-beden problemini yalnızca (yukarıda sunulduğu gibi) epistemolojik değil, aynı zamanda toplumsal bir problem olarak ele aldığı yolundaki tezime geri dönüyorum. Bu münasebetle, Smith'in neden dayanışma ilkesine dayalı bir toplum kurmamız; bu toplumda kamusal yaşamın neden (herkesin, onların mutluluğundan başka bir şey beklemeksizin, bir diğerinin mutluluğunu amaçlayabilmesi anlamında) ussallaştırılması gerektiğini düşündüğü sorusunu da dolaylı biçimde irdeleyeceğim.

5. 2. 1. TUTKULARIN (PASSIONS) DOĞASI

Smith'in duygular kuramı, onun sempati ve tarafsız gözlemci kavramları, analitik nedenlerden dolayı dahi olsa, birbirlerinden kolayca koparılarak irdelenemez. Tam tersine, onlar birbirlerinin tamamlayıcısıdırlar ve birbirlerini gerektirirler. Gözlemcinin duyguları paylaşma yeteneği ve onları ne ölçüde paylaşabildiği, ilkin duyguların kökenine ve ikinci olarak duyguların kendi doğasına bağlıdır. Smith, tıpkı Aristoteles gibi, bu bağlamda bedenden kaynaklanan tutku veya duygular ile imgelemden kaynaklanan tutkular arasında ayrım yapar. Fakat Smith, Aristoteles'ten ileri gider ve tutkular kataloguna toplumsal, toplumsal olmayan ve bencil tutkuları dâhil eder ve bunları ayrı ayrı ele alarak birbiriyle ilişkilendirir.

İlk olarak, Belirttiğim gibi Smith, duyguların kökeni konusunda, "kaynağını bedenden alan" duygular ile "kaynağını imgelemden alanlar" arasında ayrım yapar. İster bedenden isterse imgelemden kaynaklanmış olsunlar, eğer duygular "belirli bir [çok -DG] özel eğilim veya alışkanlık" halini almışlarsa, tarafsız gözlemci bu duyguları hemen hemen hiç paylaşamaz. Tarafsız gözlemci "bedenin belli bir durumundan kaynaklanan" tutkuları paylaşamaz; "çünkü aynı eğilimde olmayan eşlik eden kişinin [gözlemcinin –DG] onları paylaşması beklenemez."[61] Eğer onun bunları bir nebze olsun paylaşması beklenebilirse, o zaman bu ancak onların belirli bir türünün, örneğin ağrının paylaşılması olur; ama bu her zaman "mağdurun hissettiği şiddete göre yine de oransız"dır.[62] Aynısı, kaynağını imgelemin kendine has bir eğiliminden

[61] Smith, The Theory of Moral Sentiments, 27.
[62] A.g.e., 29.

veya alışkanlığından alan türden tutkular için de geçerlidir; söz gelişi, birbirleri olmadan yaşayamayacaklarına inandıkları zaman oluşan iki arkadaşın bağlılığı, gözlemcinin pek anlayamayacağı bir durumdur.[63] Smith'in, bu çok özel bir eğilim almış olan duyguların paylaşılabilmesi konusundaki kuşkuculuğu, bunların mutlaka bastırılması gerektiği anlamına gelmez. Tam tersine, onun kuşkuculuğu bir yandan antik ve modern estetikçiliğin eleştirisini amaçlar ve bu böylece bedeni ve içrek aşkı kamusal yargılardan özgürleştirmek ister; öte yandan ise bu kuşkuculuğun Smith'in öz-denetim ve hoşgörü kavramlarıyla ilgisi vardır. Bundan dolayı, asıl ilgili kişi veya fail, tam olarak bilgilenmedikçe gözlemcinin bu tutkuların doğru mu yoksa yanlış mı olduğu konusunda hemen hüküm veremeyeceğinin farkında olmalıdır. Asıl ilgili kişi (person principally concerned) ise bu yüzden gözlemcinin tahrikinden mümkün olduğunca kaçınmalı; gözlemciye gelince, o da tam olarak bilgilenmedikçe bu tutkuları doğru biçimde değerlendiremeyeceğinin ve bundan dolayı onları olabildiğince hoş görmesi gerektiğinin bilincinde olmalıdır.

İkinci olarak, duyguların doğası söz konusu olduğunda, Smith "toplumsal" (social), "toplumsal olmayan" (unsocial) ve "bencil" (selfish) tutkular (passions) arasında ayrım yapar. "Toplumsal" ve "toplumsal olmayan" terimleri, tutkuların toplumsal olarak koşullandığı veya koşullanmadığı anlamına gelmez. Smith'e göre, bütün tutkularımız toplumsal olarak koşullanmıştır. Bu terimler, tutkuların toplumsallığı ilerletebilmesi veya ihlal edebilmesi ya da hatta tahrip edebilmesi anlamına gelirler. Toplumsal olmayan tutku veya duygular, bütün değişkeleriyle birlikte nefret, hınç ve öfkedir. Toplumsal tutkular ise cömertlik, insan sevgisi, iyilik severlik, şefkat ve saygıdır.

Birinciler ikinciler kadar gereklidirler. Toplumsal olmayan tutkuların gerekliliği onların savunucu işlevine dayanır; yani onlar insanın (o erkek veya kadının) kendisini fenalıklara karşı savunmasını veya bunu çok daha geniş bir bağlama yerleştirirsek normatif anlamıyla bir adalet ve adaletsizlik anlayışına sahip olmasını mümkün kılarlar. Ne var ki, toplumsal olmayan tutku ve duygular, "onları uyandıran terbiye edilmemiş doğal durumlarından çok daha düşük bir düzeye düşürül"mezlerse yıkıcı olabilirler;[64] oysa toplumsal tutkular ifade edilişleri sırasında abartılsalar dahi asla yıkıcı olamazlar. Birincilerin durumunda bizim sempatimiz bölünürken, ikincilerinkinde ikiye katlanır. Nefret ve öfke durumunda bizim sempatimiz bölünür; zira bir yandan ya o erkek veya kadının veya onların dostunun bir incinmenin nesnesi olması sonucu olarak bunları hisseden kişiyi, öte yandan ise nefret veya öfkenin hedefi olan kişiyi gözlemleriz. Bu durumun bir sonucu olarak, "bu ikisine dönük ilgiler düpedüz zıttır".[65] Bu yüzden, böyle durumlarda, tam olarak bilgilenmediğimiz müddetçe, sempatimiz daima bölünür.

Toplumsal tutku veya duygular söz konusu olduğunda, "ikiye katlanmış bir sempati" onları "neredeyse her zaman alışılmışın ötesinde makbul ve münasip kılar".[66] "[Onlar] bizimle özel olarak bağlantılı olmayan kişilere karşı [...] yüz ifadesi veya davranışla açığa vurulduklarında zaman" bile, "hemen her durumda tarafsız gözlemciyi memnun ederler. Onun bu tutkuları hisseden kişiyle duygudaşlığı, bunların nesnesi olan kişiye dönük ilgisiyle tam olarak örtüşür".[67] Bu toplumsal tutkuları bu kadar makbul kılan, "sevilenin bilincinde bir memnuniyetin olması"dır.[68] Zira "nefretin ve hiddetin hedefi olmak, cesur bir adamın düşmanlarından

[63] A.g.e., 31.
[64] A.g.e., 34.
[65] A.g.e., 34.
[66] A.g.e., 38.
67 A.g.e., 38.
68 A.g.e., 38.

gelir diye çekinebildiği her türlü kötülükten daha fazla acı verir." Bu yüzden, "nazik ve duyarlı bir kişi için" seviliyor olma bilinci, o erkek veya kadının "mutluluğuna kendisinin bundan elde etmeyi umabileceği her türlü yarardan daha fazla önem verilmesidir".[69] Toplumsal olmayan tutkular, yalnızca onların nesnesi olan kişiye değil, aynı zamanda onları hissedene de zarar verirler; oysa toplumsal tutkular her zaman makbuldürler. Bu yüzden birincilerden mümkün olduğunca kaçınmaya, ikincileri ise son haddine kadar geliştirmeye ve onlardan yaşayarak zevk almaya çalışırız.

Smith, "bencil tutkular"ı toplumsal ve toplumsal olmayan tutkular "arasında bir çeşit orta yeri" tutan tutkular olarak tanımlar. O "bencil" (selfish) ve "kendini sevme" (self love) terimlerini bazen kötüleyici bir anlamda bencillik olarak, bazen ise olumlu veya en azından nötr bir anlamda öz-çıkar olarak kullanır. Smith'in eleştirel anlamda el aldığı bencil duygular, topluma hâkim olan ve nedeni sonunda ekonomik ilişkilerde aranması gereken yararcı ve çıkarcı ilkeden kaynaklanır. Ama o, bencil duyguları olumlu veya nötür anlamda ele aldığında, bununla doğrudan yaşanan kişisel üzüntü ve acıları doğal duyguları kastetmektedir. Örneğin (belki de ilk) çocuğunu kaybetmiş bir annenin doğal olarak hissetiği acı duygusunun yoğunluğuyla bir başkasının, sempati duysa bile, hissetiği acı duygusunun yoğunluğu arasında kuşkusuz önemli fark vardır. Bu olumlu veya nötür anlamıyla bencil tutkular, hiçbir zaman toplumsal duygular gibi "çok hoş" ve hiçbir zaman toplumsal olmayan tutkular gibi "çok tiksindirici" değildirler. Bu anlamda bencil tutkular, "kendi özel iyiliğimiz veya talihsizliğimiz dolayısıyla ifade edildikleri zaman, keder ve sevinç"tir.[70] "Onlara karşı bizi her zaman ilgilendirebilen zıt yönde bir sempati olmadığı için", aşırı biçimde dışa vuruldukları zaman, asla "aşırı hınç kadar nahoş" ve "bizi onlarla ilgili kılabi"len "hiçbir çifte sempati" olmadığı için, "nesnelerine çok uygun düştüklerinde" bile asla "yansız insancıllık ve adil iyilikseverlik kadar makbul olmazlar".[71] Örneğin, insanların paylaşmaya daha hazır oldukları çok küçük sevinçlerine kıyasla bunları övüngen veya gösterişçi bir tarzda ifade eden bir kişi, bizde bir çeşit hafiflik izlenimine neden olur ve çoğu kez bir çeşit kıskançlık uyandırır. Bu yüzden, "alçakgönüllü olmayı büyük zenginlik kabul eden iyi ahlaklıdır"[72] ve "iyi talih"imiz "nedeniyle etekleri zil çalıyor görünmek yerine" sevincimizi mümkün olduğunca "denetim altında tutma"ya çalışmalı; bize "yeni haller"imizin "esinini doğal bir biçimde veren ruhun bu kanatlanışını zapt etmeliyiz".[73] Ancak, sevinçlerimizin övüngen bir ifadesinin zıddı olarak neşelilik, "özel zevk" veya "sıradan olayların verdiği küçük keyif" halinde bile, gözlemcide daima paylaşmaya dönük his uyandırır.[74] Kedere gelince, Smith "hiçbir sempati uyandırma"yan "küçük can sıkıntısı ile sempatimizin "çok kuvvetli ve çok içten"[75] olduğu "derin ıstırap" ve "derin üzüntü"[76] arasında ayrım yapar.

69 A.g.e., 38.
70 A.g.e., 40.
71 A.g.e., 40.
72 A.g.e., 41.
73 A.g.e., 41.
74 A.g.e., 40-42.
75 A.g.e., 43.
76 A.g.e., 42.

5. 2. 2. TUTKUYU YUMUŞATMANIN BIR ARACI OLARAK TARAFSIZ GÖZLEMCİ

O halde soru, bir duygu veya davranışla ilgili bir ifadenin, gözlemcide ne zaman duygudaş hisler uyandırdığını ne zaman uyandırmadığını nasıl bileceğimizdir. Ya da başka sözlerle ifade edersek, gözlemcinin duygudaş hislerinden ve dolayısıyla başka her gereksinim gibi bir gereksinim olan toplumsal tanınmayı veya saygıyı yaşayabilmek için, gözlemcinin bize kılavuzluk etmesi gereken ölçüsünü nerede ve bunu nasıl edineceğiz? Smith'in bu soruya cevabı, onun tarafsız gözlemci kavramına veya bazen adlandırdığı şekliyle "yüreğin içindeki adam"a gönderme yapar ve onun davranış koşullarımıza uygun düşen bu ölçüleri tam olarak içselleştirmemizi sağlayan onun toplumsallaşma (socialisation) kuramına işaret eder ki bu kuramın kendisi birtakım kuramları (durum, iletişim, yargı, davranış ve eğitim kuramlarını) kapsar.

Smith'in tarafsızlık ölçüsü; duygularımızın yumuşatılmasını ve davranışlarımıza yol gösterilmesini sağlayan ölçüsü, soyut ama pratik olarak son derece kullanışlı bir ölçüdür. Zira herkes (iktidar ve çatışma ilişkilerinin dışında) günlük hayatındakiler de dâhil olmak üzere bütün durumlarda karar verip davranabilmek için ona başvurur. Bedensel ve zihinsel eğilimlerimizi biçimlendiren, en geniş anlamıyla toplumsallaşma yoluyla içselleştirdiğimiz değerlerin sentezleştiği muhakeme mercisidir bu. Bundan dolayı, ona bakarak hüküm ve karar verdiğimiz veya davranışa geçtiğimiz ve kendimizi ifade ettiğimiz bu ölçü herkeste vardır; o genel toplumsal koşullarımızın eleştirel bir aynası olan vicdanımızdır.

Tutkularımızı aklileştirmenin bir aracı olarak, Smith'in tarafsız gözlemci kavramının tarihsel önemi, bu kavramın arka planını Rönesans'dan bu yana Avrupa toplumsal ve siyasal düşüncesinin, özellikle de Hobbes'un düşüncesi dikkate alınarak düşünülürse daha iyi anlaşılacağı kanısındayım. Smith'in tutkularımızın aklileştirilmesi amacıyla kendi tarafsız gözlemci buluşunu ortaya atması, Hobbes'un modern toplumsal ve siyasal düşünceye meydan okuyuşuna bir cevap olarak görülebilir. Kendi doğal durum tasvirinde, Hobbes bütün insanların arzuları olduğunu ileri sürer. Yine Hobbes'a göre bütün arzular yeni arzulara sebebiyet verir ve yeni arzular da başka yeni arzulara yol açar ve bu sürgit devam eder. Bu doğaldır ve hiçbir kavgaya yol açmaz. Ama "eğer herhangi iki insan aynı şeyi; buna rağmen her ikisinin de nail olamadığı aynı şeyi arzularlarsa, düşman olur ve kendi sonlarına giden yolda [...] birbirlerini ortadan kaldırmaya veya birbirlerine boyun eğdirmeye çalışırlar".[77]

Bu durumla baş edebilmek için Hobbes'un düşünebildiği biricik çare mutlak bir devletin kuruluşu -modern zamanların en büyük filozoflarından biri olarak Hegel'in bile onun izinden gittiği bir fikir bu. Tabi bu fikir, gücünü Hobbes'un pratik gözlem kuvvetinden alır. Smith'in deyimiyle herkesin yaşamak için bir şeylerini satmak zorunda olduğu burjuva toplumunda hüküm süren insanlar arası ilişkilere çıplak gözle bakmaya cesaret eden hiç kimse Hobbes'un belirlemesinin gerçekliğini şüpheyle karşılamaz. Betimleyici düzeyde ele aldığımızda Smith'in Hobbes'un insan ilişkilerine dair tasviriyle çok fazla bir sorunu yoktur. Zira Smith Hobbes'un bu ilkesini ticari ilişkilerde pratik bir ilke olarak gözler ve bu nedenle ticari ilişkilerin niteliğini tanımlamak için bu ilkeyi çekinmeden uygular. Smith'e göre ticarette ilişkilere karşılıklı güç ve iktidar ilkesi hâkimdir (power of exchanging[78]). Smith'in bu

[77] Hobbes, Th., *Leviathan*, yay. C. B. Macpherson, Penguin Books, Londra, 1985, 184.

[78] Smith, A., *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* [*Wealth of Nations*], yay. R. H. Campbell ve A. S. Skinner, Liberty Fund, Indianapolis, 1981, c.1, s. 31; ayrıca bkz. Göçmen, D., *The Adam Smith Problem: Reconciling Human Nature and Society in* The Theory of Moral Sentiments and Wealth of Nations, I.B.Tauris, Londra ve New York, 2007, 98-102.

bağlamda Hobbes'a yönelttiği eleştiri, onun mekanik yaklaşımına ilişkindir ve nedenle de ekonomik ilişkilerden doğrudan siyasi sonuçlar çıkarmasıyla ilgilidir.[79] Bunun için Smith, olması gerekeni basit bir şekilde pozitivist bir yaklaşımla olana indirgemez. Bunun sonucu olarak da Smith, örneğin Hobbes gibi, tutkularımızın efendisi olmak için mutlak bir devletin kuruluşunu önermez. Tutkularımızı bertaraf etmemiz gerektiğini de telkin etmez. Onun önerisi, arzuların mutlak bir devlet veya bir başka benzer aygıt tarafından sa, insanların kendileri tarafından bir sağaltımı olarak tanımlanabilir. O şu soruyu sormaz: Tarafsız olabilmemiz için tutkularımızın kökünü nasıl kazıyabiliriz? Ama, nasıl "kendi kendimizin efendisi" olabiliriz; yani toplumsal ve böylece iletişimsel hale gelebilmeleri için, tutkularımıza nasıl hakim olabilir ve onları nasıl yönlendirebiliriz?, sorusunu sorar. Smith'e göre, kendi kendimizin efendisi olabilir ve onların peşinden gitmeden önce vicdanımıza başvurmak suretiyle tutkularımızı aklileştirebiliriz. Ancak, vicdanımızın sesini dinleyebilmek ve onun kararını izleyebilmek için, önce onun yabancılaşma ve çarpılmalardan azade olması gerekmektedir. Bu bizi vicdanin yabancılaşma ve çarpılmalardan muafiyetinin toplumsal ön koşulları hakkında, Smith'in mütalaalar dizisine götürür.

6. SMITH'İN BİR AÇIK TOPLUM ÜTOPYASI

6. 1. SMITH'İN İÇERDEN VE DIŞARDAN TARAFSIZ GÖZLEMCİ ARASINDAKİ AYRIMI

Smith'in tarafsız gözlemci kavramı üstüne tartışmada, kavramın Ahlaksal Duygular Kuramı'nın birinci baskısı ile altıncı baskısı arasında temel bir değişikliğe uğradığı genel olarak kabul edilir. Smith'in tarafsız gözlemci kavramının, Ahlaksal Duygular Kuramı'nın 1759 yılında yapılan birinci baskısında, ahenkli ve kendi-kendini düzenleyen bir toplum modeli anlamına gelen kamuoyuna atıfta bulunduğu ileri sürülür. Smith'in kavramının bu erken versiyonu, kamuoyu ile failin vicdanı arasında ahenkli birlik anlayışına dayanır. Ancak, Ahlaksal Duygular Kuramı'nın sonraki baskılarında Smith kamuoyu ile vicdan arasında bir ayrım yapmıştır: "bu iki mahkemenin yargı yetkisi, bazı bakımlardan benzeş ve akraba olsalar bile, yine de gerçeklikte farklı ve ayrı olan ilkelere dayandırılmıştır".[80]

İhtilaflı tartışma, Smith'i bu ayrımı yapmaya sevk eden nedenle ilgilidir. Smith, Ahlaksal Duygular Kuramı'nın 1790 yılında yayınlanan kendisinin bizzat hazırladığı altıncı ve son baskısının tanıtımında bu ayrımdan açıkça söz eder. Bu ayrım, özellikle "bu yeni baskıdaki haliyle büsbütün yeni olan" altıncı bölümle ilgilidir. Smith hakkındaki yazında, onun kavramının bu son durumunu açıklamak için iki girişimde bulunulur.

İlk olarak, John Dwyer bunun bir ayrım değil, bir yenisi ile değiştirme olduğunu iddia etti. Kısmen eleştirilere bir tepki olarak, kısmen kamuoyunun ahlaki işleyişine duyduğu ateşli güven eksildiği için, Smith'in nesnel tarafsız gözlemci kavramını, ideal veya öznel bir tarafsız gözlemci anlayışını içeren bir kavramla değiştirdiğini ileri sürdü. Onun iddiasına göre, Smith "daha önceki umumiyet kazanmış tavırların bir 'ayna'sı olarak vicdan görüşünden uzaklaşıp bireyin toplumsal normları benimsemesinin çok daha incelikli ve karmaşık kavrayışına yöneldi. O, nesnel bir gerçekliğin yansıması olan bir ahlakın yerine, şimdi nihai yasaları öznel

[79] Smith, *Wealth of Nations*, 48.
[80] Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 130.

olan bir ahlakı geçirmişti".[81] Dwyer, bundan hareketle, "Smith"in "etik görgülenmeyi hakiki toplumsallığın özendirdiği bu küçük ölçekli toplumsal etkileşimler içine yerleştirmeyi [...] öğretti"ği sonucuna varır.[82]

İkinci olarak, Hiroshi Mizuta, Smith'in içerdeki tarafsız gözlemci/vicdan (impartial spectator within) ve dışarıdaki tarafsız gözlemci/kamuoyu (impartial spectator without) arasında yapmış olduğu ayırımın, nesnel tarafsız gözlemci kuramının bir ikamesi değil, tersine fazla geliştirilmesi olduğunu ileri sürdü. O, Dwyer'in aksine, Ulusların Zenginliği'ne yönelik araştırmalarının bir sonucu olarak, Smith'in sivil toplumdaki sınıf karşıtlığına giderek daha çok vakıf oluşuna vurgu yapar. Mizuta, Fransız Devrimi ve Calas davası ile birlikte, "ilk baskıda ana hatları çizilen sivil toplumun türdeş ve ahenkli yapısından başlayarak, genişleyen ve derinleşen çözümlemesinin ve ayrıca bizatihi toplumun tarihsel gelişiminin bir sonucu olarak, Smith"in "giderek çok türel yapıya yaklaş"tığına işaret eder.[83]

Bana öyle geliyor ki, hem Mizuta hem de Dwyer, Smith'in kavramının fazlasıyla tek yönlü bir yorumunu yapıyorlar. Özellikle Dwyer'in tutumu, metinsel kanıtlara dayanarak hiç savunulamaz. Smith'in tarafsız gözlemciye dair nesnel kuramını öznel bir kuramla değiştirdiği yolundaki iddiası hiç de akla uygun biçimde temellendirilemez. Zira Smith'in özneler arasılık kuramı, özneler arasılığın öznel bir kuramından ziyade nesnel bir kuramıdır. Onun başlangıç noktası, kişinin kendisini nasıl gördüğü değil, başkalarının onu nasıl gördüğü veya muhtemelen nasıl görebileceğidir. Bu kuram "kendi"nin önsel bir tanımı değil, başkalarının yansıttığı biri olarak sonradan yapılan bir tanımıdır. Bu yüzden "kendi"nin oluşumunun öznel bir kuramı değil, nesnel bir kuramıdır.

Mizuta'nın Smith'in gelişimini onun sivil toplumun çok türel doğasına vakıf oluşuna indirgeyişini alalım. Şüphesiz, sınıf karşıtlığı Smith'in bu ayrımı yapmasının başlıca nedenlerinden biri olarak görülebilir. Ama bu tek önemli neden değil. Sınıf karşıtlığı taşıyan çok türel bir toplumda dahi, bu karşıtlığın nüfuz edemediği toplumsal ilişkiler her zaman vardır. Yine en ahenkli toplumda bile, bazı çelişmeler daima olacaktır. Bu yüzden, burada Smith'in bu ayrımının, sadece onun sivil toplumun çelişkili doğasına gitgide daha çok vakıf olmasından değil, aynı zamanda insan toplumunun doğasına da vakıf olmasından kaynaklandığı söylenebilir. Bundan dolayı, Dwyer'in, Smith'in "daha önceki umumiyet kazanmış tavırların bir 'ayna'sı olarak vicdan görüşünden uzaklaşıp (...) bireyin toplumsal normları benimsemesinin çok daha incelikli ve karmaşık kavrayışına yöneldi"ği savı ciddiye alınmalıdır. Ama onun yenisiyle değiştirme varsayımı ve buna istinaden Smith'in etik öğretisini "küçük-ölçekli toplumsal etkileşimler"e indirgemesi, Smith'in genel olarak topluma yönelik etiğinin önemini hafife alır. Smith ahlaka en büyük meydan okumanın bireyler arası durumsal farklılıktan değil de her şeyden önce toplumsal sınıflar arası durumsal farklılıktan kaynaklandığının çok iyi farkındaydı; zira ona göre "zümrelerin farklılığı ve toplumun sıra düzeni ahlaki duygularımızın yozlaşmasının en önemli ve en evrensel nedeni"dir.[84] Smith bu belirlemeyi ilk olarak Ahlaksal Duygular Kuramı'nın 1790 yılındaki altıncı baskısında açıkça ifade etmiştir. Smith'in görüşüne göre, "ahlaki duygularımızın" bu "yozlaşması", aynı zamanda vicdanımızın yabancılaşmasının ve çarpılmaya uğramasının da başlıca kaynağıydı. Her ne kadar "zümre farklılıkları ve toplumun

[81] Dwyer, *Virtous Discourse: Sensibility and Community in Late Eigtheenth-Century*, 171-172.
[82] A.g.e., 168.
[83] Mizuta, H., "Moral Philosophy and Civil Society", *Essays on Adam Smith* içinde, yay. S. S. Skinner ve Wilson Th., Oxford University Press, Oxford, 1975, 128.
[84] Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 61.

sıra düzeni"ni toplumun istikrarı bakımından tarihsel olarak zorunlu saydıysa da, Smith modern siyaset kuramının ve daha genel olarak modern felsefe ve bilimin başta gelen görevine, yani bu yozlaşmaya bir çözüm bulma görevine dikkat çekti ve bu araştırmanın başlangıç noktası olarak iş görebilecek kimi normatif ölçütleri ortaya koydu.

6. 2 AÇIK BİR TOPLUMUN TEMELİ VE BELİRTİSİ OLARAK ÖZGÜR İLETİŞİM

Bu türden soruları ele aldığında, Smith birbirine aykırı olan iki toplum modeliyle iş görür. Bunlardan biri içindeki herkesin potansiyel olarak toplumun bütün alanlarına erişme hakkına sahip olduğu ahenkli ve açık bir toplumdur.[85] Diğeri ise işbölümü ve çıkar çelişkileriyle parçalanmıştır. Parçalanmış ve bundan dolayı kapalı bir toplumda, asıl ilgili kişinin içine gömüldüğü parçalanmış bir durum genel durum olduğundan, onun (o erkek veya kadının) kalıcı zihinsel ve duygusal eğilimleri genel bakış açısını hesaba katmaktan aciz biçimde sadece kısmi bir bakış açısıyla davranabilmesine yol açan tam anlamıyla parçalı bir durum tarafından biçimlendirilebilir. Bu toplum bu yüzden kapalıdır ve herkesi (her erkeği ve kadını) yaşamının başından sonuna kadar toplumsal yaşamın sadece belirli alanlarıyla sınırlandırır. İlki güveni ve açık iletişimi temel alırken, ikincisi güvensizliğe ve ketum iletişime veya hatta daha büyük bir olasılıkla suiistimale dayanır.

Kapalı bir toplumda, bizimkinden çok daha geniş bir dünyanın varlığından haberdar olsak bile, bu dünyadan dışlandığımızı bildiğimiz için, onu bizim dünyamız olarak kendi düşüncelerimize içeremeyiz; onun bir parçası olmadığımızı ve ona güvenemeyeceğimizi bildiğimiz için onu önemseyemeyiz. Ona güven duyabilmemiz için öncesinde bütün bilgiyi kerelerce denetlememiz gerekir. "Buna mukabil, ağız sıkılığı ve gizleme çekingenliğe yol açar. Nereye gittiğini bilmediğimiz bir insanın ardına düşmekten korkarız."[86] Bu yüzden, şayet farklı alanlardan bireylerle zorunlu olarak iletişime girersek, onları yabancılar olarak algılar ve kendimizi rahatlıkla açığa vuramayız. Çoğu kez resmi, olumsuz anlamıyla tamamen ussal ve mesafeli durmamız gerekir.

Bu mesafe açık bir toplumda da sahip olmamız gereken türden bir mesafe değildir. Açık bir toplumda da, bize hükmetmelerini önlemek için yöneldiğimiz hedefler ve edinmeyi amaçladığımız nesneler karşısında belli bir mesafe korumak zorundayız. Aksi halde, tutkularımız sonuçta onlarla ilişkide özgürlüğümüzü yitirebileceğimiz şekilde kendilerini bağımlılıklara dönüştürebilirler.[87] Veya başkalarıyla ilişkilerimizde onların söyledikleri hakkında eleştirel düşünebilmek için belli bir mesafe korumamız gerekir. İlgi veya meraka daima mesafe eşlik etmelidir. Ama bu mesafe lakayt, kaygısız ve neme lazımcı olmak değildir. Bunun tam aksine, kapalı bir toplumda korumamız gereken mesafeye güvensizlik eşlik eder. Bundan dolayı, kapalı bir toplumda bütün toplumsal ilişkiler araçsal ve çıkarcı ilişkiler halini alabilirler. Bizi ilgilendiren başkalarınki değil, kendi mutluluğumuzdur. Böyle durumlarda hislerimizi, duygularımızı, yani demem o ki bizim samimiyetimize yorulabilecek neredeyse

[85] Smith'in açık toplum kavrayışı Karl Popper'in açık toplum anlayışından tamamiyle farklılaşır. Popper, işbölümüne dayanan sınıflı ve dolayısıyla çıkar çatışmalarının yaşandığı toplumu "açık toplum" olarak ilan ederken, Smith, sınıfsız toplumu açık toplum olarak kavrar. Diğer bir deyişle Smith, Popper'in açık toplum olarak ilan ettiğini sınıflı ve dolayısıyla kapalı toplum olarak tanımlar. Yukarıda işaret ettiğim gibi, Smith entelektüel gelişiminin ta başından beri açık toplum modeli olarak sınıfsız bir toplum düşüncesini savunmuştur.

[86] Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 337.

[87] Bkz: Plessner, H, "Über den Begriff der Leidenschaft", *Gesammelte Schriften* içinde, c. 8, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1983, 71.

her şeyi bastırmalıyız. İşittiğimiz ses tamamen ussaldır. Ondan herhangi bir his veya duygu alamayız. Bu yüzden ona güvenemeyiz. Bu noktada ruh-beden ikiliğinin toplumsal nedenine ulaşmış oluyoruz: İşbölümü ilkelerine ve fayda ilkelerine dayalı toplumsal ilişkiler. Bu ilişkiler duyguları bastıran salt çıkara dayalı soyut alış veriş ilişkileridir.

Çıkar çelişkileri ve çatışmalarından dolayı parçalanmanın olmadığı ahenkli ve açık bir toplumda eğilimlerimiz kapalı bir toplumdan farklı bir yolla şekillendirilebilir. Örneğin, açık ve ahenkli bir toplum koşullarında, insanın genel zihinsel ve bedensel kapasiteleri asıl ilgili kişinin hem genel hem de tikel çıkarları anında hesaba katan tarafsızlık ilkesi temelinde kendiliğinden, yani uzun ve derin tefekkürler olmaksızın harekete geçebileceği şekilde oluşabilir. Açık bir toplumda bizim somut durumumuzdan çok daha geniş bir dünya olduğunu rahatlıkla tahayyül edebiliriz. Ya toplumsal yaşamın farklı alanlardaki deneyimlerimizden dolayı ya da aldığımız eğitim sayesinde bütünü kafamızda canlandırabiliriz. Somut bir duruma iyice gömüldüğümüz zaman bile, kaldırılamaz hiçbir kısıtlama ve engel olmaksızın bütün diğer alanlara girebileceğimizi biliriz. Bunların işleyişi hakkında bilgi edinebilir ve onlara güvenip dayanabiliriz. Bundan dolayı, toplumsal yaşamın farklı alanlarından bireylerle iletişime girmişsek, hislerimizi, duygularımızı ve içsel düşüncelerimizi gizlemeye gerek duymayız. "Karşılıklı bir duygudaşlık" var olduğu için, kendimize oto-sansür uygulama ihtiyacı duymayız; herhangi bir korku olmaksızın iç dünyamızı ve mahremiyetimizi açığa vurabilir; gözü kapalı biçimde güven duyduğumuz ve hiçbir gerekçe olmadan kendimizi açığa vurduğumuz için suiistimal edilmeden korkma gereği duymayız.

Bu yüzden, Smith "güven"e ve "özgür iletişim"e açık bir toplumun temel ayırıcı özellikleri olarak dikkat çeker. Eğer güvenebilirsek der Smith; sohbet arkadaşımızın "bizi yönlendirmek istediği yolu (...) açıkça görür ve kendimizi onun kılavuzluğuna ve yönlendirmesine memnuniyetle teslim ederiz".[88] "Hepimiz" diye devam eder Smith, "bundan dolayı, birbirimizden nasıl etkilendiğimizi duyumsamak, birbirimizin içine nüfuz etmek ve orada gerçekten var olan duygu ve duygulanımları gözlemek isteriz".[89] Açık bir sohbette, diye ekler o, "bize bu doğal tutkuyu tattıran, bizi yüreğine davet eden, adeta bize yüreğinin kapılarını açan insan, başka herhangi birinden daha zevkli bir misafirperverlik türünü ifa etmiş gibidir. Her daim iyi huylu olan hiçbir insan, eğer kendi gerçek duygularını bunları hissederken ve bunları hissettiği için dile getirme cesaretine sahipse, keyif almaktan geri duramaz. Bir çocuğun gevezelik etmesini dahi hoşlaştıran bu koşulsuz samimiyettir".[90] İşte, ben, Smith'in burada çerçevesini çizdiği ve içinde ilişkilerin samimiyet, karşılıklı güven, dayanışma, saygı ve sevgi ilkelerine dayalı toplum tasarısını onun toplumsal ütopyası olarak tanımlıyorum.[91] Herkesin herkese yabancı olduğu ticaret toplumu karşısında Smith'in bize perspektifsel olarak sunduğu toplumda herkes herkesi kendisinin ikinci beni olarak görür ve bu nedenle duygu ve düşüncelerini açıkça yaşamaktan çekinmeyeceği için ruh-beden ikilemiyle boğuşmak zorunda kalmaz.

[88] Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 337.
[89] A.g.e., 337.
[90] A.g.e., 337.
[91] Bkz. Göçmen, *The Adam Smith Problem: Reconciling Human Nature and Society in* The Theory of Moral Sentiments and Wealth of Nations, 119-164.

Kaynaklar

Ackrill, J. L. *Aristotle the Philosopher*, Clarendon Press, Oxford, 1981.

_____. Aristoteles, Walter de Gruyter, Berlin ve New York, 1985.

Aristoteles, Rhetoric, *The Complete Works of Aristotle* içinde, yay. J. Barnes, Princeton University Press, Princeton, 1985.

_____. On the Soul, *The Complete Works of Aristotle* içinde, yay. J. Barnes, Princeton University Press, Princeton, 1985, s. 690.

Ayer, A. J., *Sprache, Wahrheit und Logik*, Reclam, Stuttgart, 1970.

Burke, E., *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*, yay. A . Philips, Oxford University Press, Oxford, 1998.

Davie, G., "Berkley, Hume, and the Central Problem of Scottish Philosophy", *A Passion for Ideas: Essays on the Scottish Enlightenment* içinde, c. 2, yay. M. Macdonald, Polygon, Edinburgh, 1994.

Descartes, R., *Meditations on First Philosophy, The Philosophical Writings of Descartes* içinde, yay ve çev. J. Cottingham, R. Stoothoff, D.Murdoch, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, c. 2

_____. *The Passions of the Soul, The Philosophical Writings of Descartes* içinde, yay ve çev. J. Cottingham, R. Stoothoff, D.Murdoch, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, c. 1.

Dwyer, J., *Virtous Discourse: Sensibility and Community in Late Eigtheenth-Century*, John Donald Publishers LTD, Edinburgh, 1987.

Freud, S., 'Instincts and their vicissitudes', *On Metapsychology: The Theory of Psycho-Analysis* içinde, Penguin Books, Londra, 1991, Freud Kütüphanesi, c. 11.

Feuerbach, L., "Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist", *Anthropologischer Materialismus* içinde, yay. Alfred Schmidt, Verlag Ullstein, Frankfurt/M, 1985.

Göçmen, D., "Kartezyen Şüphecilik ve Humecu Bilinememezlik Bağlamında Adam Smith'in Sağduyu Epistemolojisi", *Felsefelogos, no: 35-36* (2008/1-2), 251-271.

_____. *The Adam Smith Problem: Reconciling Human Nature and Society in The Theory of Moral Sentiments and Wealth of Nations*, I. B.Tauris, Londra ve New York, 2007.

Griswold, Charles L., *Adam Smith and the Virtue of Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

Gunn, R., "Scottish Common Sense Philosophy", *Edinburgh Review* içinde, Kış 1991-1992, sayı 87, s. 118-119.

Habermas, J., 'Moralbewußsein und kommunikatives Handeln', *Moralbewußsein und kommunikatives Handeln* içinde, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1999.

Hauskeller, M., *Geschichte der Ethik: Antike*, Deutscher Taschenbuch Verlag, Münih, 1997, s. 219-221.

Hermsen, H., "Emotion/Gefühl", *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften* içinde, yay. H. J. Sandkühler, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1990, c. 1, s. 661-682.

Hobbes, Th., *Leviathan*, yay. C. B. Macpherson, Penguin Books, Londra, 1985.

Holzkamp, K., *Grundlegung der Psychologie*, Campus Verlag, Frankfurt a. M. & New York, 1985.

Hume, D. *A Treatise of Human Nature*, L. A. Selby-Bigge tarafından hazırlanan analitik bir dizin ve P. H. Nidditch'in notları ve onun tarafından gözden geçirilen metinle birlikte,

Clarendon Press, Oxford, 1978.

Kohlberg, L. *Die Psychologie der Moralentwicklung*, Suhrkamp, Frankfudrt a. M., 1997.

Kohlberg, Levine ve Hewer, Zum gegenwärtigen Stand der Theorie der Moralstufen, *Die Psychologie der Moralentwicklung* içinde, yay. L. Kohlberg, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1997, s. 332/3.

Mizuta, H., "Moral Philosophy and Civil Society", *Essays on Adam Smith* içinde, yay. S. S. Skinner ve Th. Wilson, Oxford University Press, Oxford ,1975.

Mullan, J., "Sentiment", *A Dictionary of Eighteenth-Century History* içinde, yay. J. Black ve R Porter, Penguin Books, Londra, 1996.

Nussbaum, M. C., *Poetic Justice: The Literary Imagination and Public Life*, Boston, 1995.

Plessner, H, 'Über den Begriff der Leidenschaft', *Gesammelte Schriften* içinde, c. 8, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1983.

Raphael, D. D., 'Impartial Spectator', *Essays on Adam Smith* içinde, yay. Skinner, S. S. ve Wilson Th., Oxford University Press, Oxford, 1975.

_____. *Adam Smith*, Oxford University Press, Oxford, 1985, s. 41-44.

Reid, Th., *Philosophical Works*, yay. W. Hamilton, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1967.

Roth, G., *Das Gehirn und seine Wirklichkeit: Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen.* Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1997.

Smith, Adam. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, c.1, yay. R. H. Campbell ve A. S. Skinner, *Liberty Fund*, Indianapolis, 1981.

_____. *The Theory of Moral Sentiments*, yay. D. D. Raphael ve A. L. Macfie, Liberty Fund, Indianapolis, 1984.

_____. "Of the External Senses", *Essays on Philosophical Subjects* içinde, yay. J. C. Bryce ve W. P. D. Wightman, Liberty Fund, Indianapolis, 1982.

_____. "The Principles which lead and Direct Philosophical Enquires; Illustrated by the History of Astronomy", *Essays on Philosophical Subjects* içinde, yay. J. C. Bryce ve W. P. D. Wightman, Liberty Fund, Indianapolis, 1982.

Tomaselli, S., "Sympathy", *A Dictionary of Eighteenth-Century History* içinde, yay. J. Black ve R Porter, Penguin Books, Londra, 1996.

Vivenza, G. *Adam Smith and the Classics: The Classical Heritage in Adam Smith's Thought*, Oxford University Press, Oxford, 2001.

Nispi artı-nüfus ve çokluk

Sevinç Türkmen

Marx'ın bize bıraktığı teorik miraslardan biri, herhangi bir nesnenin, olgunun ya da deneyimin tanımlanmasının koşulunun, yine bunların diğer nesne, olgu ya da deneyimler ile ilişkileri bağlamında ele alınabilmesidir. Oysa idealist, bilinemezci ve göreci yaklaşım, genel olarak bunun tam aksi biçimde nesneyi, olguyu ve deneyimi kendi başına tanımlamaya çalışır. Tanımlamada yetersizlik ve olanaksızlık bu kendi başınalıktan kaynaklanır. Marx, olgu, nesne ve deneyimin tanımlanmasının koşulu olarak tarihsel bir değişkenliği gözetmiştir. Tanımlamanın koşulunda durağanlık ve mutlaklık arayışı ise idealizme özgüdür. Güncel politik bir çözümlemede, bütünsel bir kavrayışın olanağı, Marx'ın da bahsettiği ilişkisel düzlemle koşulludur. Örneğin, bir politik olgunun nesnesine uygun olarak –özdeş değil- anlaşılır kılınabilmesi ya da nesnesine uygun olarak tanımlanabilmesi, diğer olgularla politik ve tarihsel bağlamı içinde ele alınabilmesiyle olanaklıdır. Bu anlamda sınıf, üretim biçimi, değer, devlet, sermaye, kriz, işsizlik gibi olguları doğru anlamanın yolu da onları yine aynı ilişkisel yöntemle ele almaktır. Özellikle, kapitalizmin farklılaşan ve küreselleşen hareketinin kavranması, bizi zaten bu bağlamların bütünsel bir çözümlemesine zorlar. Bu Marksçı bir çözümlemeyi gerektirdiği gibi, kimi yönleriyle de onu aşmayı gerektirir. Bu aşma, Marx'ın yaşadığı yüzyıldan bu yana altyapı ve üstyapı ilişkisinin tarihsel olarak hiç olmadığı kadar iç içe geçmişliğiyle ve üretim biçiminin gelişim düzeyiyle ilgilidir. Diğer taraftan bu aşma, "somut durumun somut tahlili" temel ilkesiyle çelişmediği için –ama somut durum kimi yönleriyle farklılaştığı için- Marx'ı dışlamaz, aksine okumaya ve teoriye içkinleştirir. Marx'ın görüşlerinin günümüz sınıfsal çözümlemesinde bir cevap olamayacağı düşüncesi, eleştirel bir teorik yaklaşım olarak kabul edilemez. Diğer taraftan, tarihsel anlamda ileriye yönelik köşeli teoriler üretmek idealizme özgüdür. Bu anlamda Marx, gerçek bir

teorinin ilişkilerin bütünselliği ve belli süreklilikler ekseninde değerlendirilmesi konusunda vazgeçilmez bir örnektir. Marx'ın dehası da burada karşımıza çıkar. Bunu belirtmekle tarihsel ve toplumsal çözümlemenin ekonomi politik zeminini olduğu gibi koruduğu iddia edilmemektedir. Aksine altyapı ve üstyapı ilişkisinin dönüşümü, yeni bir ekonomi politik okumaya ihtiyaç olduğu anlamına gelir. Yeni bir ekonomi politik ise Marx'a dönmeyi kaçınılmaz kılmaktadır. Ekonomi politiğe yeniden bir dönüş ihtiyacı yeni bir politik programın ihtiyacıyla yan yana durmaktadır. Bunun bir nedeni, soldaki politik çöküşü tarihsel olarak çözümleyebilme zorunluluğudur. Bu çözümlemeyi yaparken, bu çöküşün aynı zamanda kimi yönleriyle etik bir çöküş olduğunu göz ardı etmemek önemlidir.[1] Çünkü solun; hareket ettiği politik düzlemden emin, bu politik düzlemin teorik ve politik yalınlığına erişmiş, niyetini sadeleştirmiş, tüm oportünist ve revizyonist eğilimlerden arınmış bir düzleme ihtiyacı olduğu şüphe götürmez. Marx'ın yöntemiyle güncel bir ekonomi politiğe bakış ve bu düzlemden yeni bir toplumsal imkâna doğru işaret etme çabasının bir örneği, İmparatorluk çözümlemesiyle A. Negri ve M. Hardt'ta görülmektedir. Negri ve Hardt'ın bu çözümlemesi, teorik bir ufkun yaratılmasında oldukça etkili olmaktadır. Bu yazıda Negri ve Hardt'ın çokluk kavramı ile Marx'ın Das Kapital'inin birinci cildindeki nispi artı-nüfus kavramı arasındaki benzerlikler ilişkilendirilmeye ve çözümlenmeye çalışılacaktır. Negri ve Hardt, Marx'ın işçinin toplumsallaşmasına ilişkin bazı öngörülerinin olduğunu söyler. Buna rağmen, bu öngörü belirgin olarak ortaya konmaz. Hatta kimi yerlerde Marx'taki işçi kavramının işlevini yitirdiği vurgulanır. Burada, Marx'taki nispi artı-nüfus ile Negri ve Hardt'taki çokluk, iki karşıt kavram olarak ele alınmayacak ve Marx'ın işçinin toplumsallaşması konusundaki öngörüleri açımlanmaya çalışılacaktır.

YENİ BİR İMKÂNIN ÖZNESİ OLARAK ÇOKLUK

Negri ve Hardt, kapitalist üretim biçiminin geldiğimiz aşamada yeni bir eğilim kazandığını[2] söyler. Bu eğilimin ise yeniden ekonomi politik üzerine düşünmeye yol açtığına vurgu yapar. Bu yeni "küresel egemenlik biçimi"ni imparatorluk olarak tanımlayan Negri ve Hardt, imparatorluk kavramının üç temel özelliğini şöyle tespit eder: "Birincisi, imparatorluğun karma bir kuruluş yapısı vardır (örn. Antik Roma İmp.). İkinci olarak, imparatorluk bir iktidar merkezinin yokluğuyla tanımlanır; yani bizim imparatorluğumuzun Roma'sı yoktur... Son olarak, imparatorluk artık bir dışarısının olmayışıyla tanımlanır".[3] Ulus devletin yerini küresel egemenliğin almasıyla birlikte, halk kavramının yerini de çokluk kavramı almıştır. Negri ve Hardt, çokluk ile halk arasındaki ayrımı ayrıntılı biçimde ele alır. Onlara göre halk, homojen bir birliği anlatırken, çokluk çeşitliliğin ve tekilliklerin kuşatıcılığını anlatır. Ama ikisi için de devrim, üretimin kontrolünü ele geçirmek olarak tanımlanabilir. "Yoksulun ortak adı" olarak tanımlanan çokluk, proleteri de içinde barındıran daha kapsamlı bir üretken güçtür. Dolayısıyla varolan küresel üretim biçimi yeni bir politik-etiğe muhtaçtır. Ama Marx'ın sınıf konusundaki tezi de bu anlamda hâlâ güncelliğini korumaktadır. Negri ve Hardt'a göre, sadece üretici güç olarak çokluk, "küresel akışlara ve mübadele ilişkilerine alternatif bir politik örgüt kurma kapasitesine

[1] Politik ile etik arasındaki ilişki, felsefe açısından da güncel bir sorundur. Bu konuda felsefe tarihi eksenli araştırmaları da içeren konular başlı başına birer yazı konusudurlar.

[2] Negri ve Hardt'ın değişen kapitalist üretim tarzına ilişkin görüşleri için bkz. *Dionysos'un Emeği, İmparatorluktaki Hareketler, Devrimin Zamanı*

[3] Michael Hardt Antonio Negri, *İmparatorluk*, çev. Abdullah Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001), 14.

sahiptir."[4] Ancak Negri ve Hardt, bu alternatifin somut olarak gösterilmesi sorununun -yine Marx'la aynı biçimde- pratik bir sorun olduğunu ve dolayısıyla bunun için somut deneyimlere ihtiyaç olduğunu düşünür.

Negri ve Hardt, Marx'ın kapitalizm çözümlemesinin, kimi yönleriyle değiştiğini ve dolayısıyla yeni bir yoruma ihtiyaç olduğunu düşünür. Onlar, Marx'ın tarihselci yöntemine dayanarak bu tarihsel dönüşümü şöyle tasvir ediyor:

> "Marx'ın düşüncesinde, kapitalist gelişmenin içerisi ve dışarısı arasındaki ilişki tamamen proletaryanın, sermayenin hem içerisi hem de dışarısı olarak, ikili duruş noktasında belirlenir. Bu uzamsal biçimleniş birçok kişiyi, değişim değerinden ve kapitalist ilişkilerden uzak ve saf, kullanım değerinin yerini olumlama hayaline dayanan politik tutumlara sevk etmiştir [...] Çağdaş dünyada bu uzamsal biçimleniş değişmiştir. Bir yanda, kapitalist sömürü ilişkileri her yere yayılarak, fabrikayla sınırlı olmaktan çıkıp bütün toplumsal alanı işgal etmiştir. Öte yandan, toplumsal ilişkiler, toplumsal üretimle ekonomik üretim arasında herhangi bir dışsallığı imkânsız hale getirerek, üretim ilişkilerini tümden sarsmıştır. Üretici güçlerle tahakküm sistemi arasındaki diyalektiğin artık belirli bir yeri yoktur. Emek gücünün nitelikleri (fark, ölçü ve belirlenim) artık kavranır olmaktan çıkmıştır; aynı şekilde sömürü de artık yerelleştirilemez ve nicelleştirilemez. Aslında, sömürü ve tahakkümün nesnesi artık özgün üretici faaliyetler değil, evrensel üretme kapasitesi, yani soyut toplumsal faaliyet ve onun kapsayıcı gücü haline gelmektedir. Bu soyut emek, yeri olmayan bir faaliyettir, ama yine de çok güçlüdür: kafaların ve kolların, zihinlerin ve bedenlerin ortaklık düzenidir".[5]

Negri ve Hardt, Marx'ın ekonomi politik değerlendirmesine ilişkin yetersizliğini ise şöyle anlatıyor: "Marx'ın gerçek boyunduruk süreçlerine ilişkin sezgileri bize aradığımız anahtarı vermiyor. Biçimsel boyunduruktan gerçek boyunduruğa geçiş aktif öznel güçlerin pratikleri yoluyla açıklanmalıdır. Başka bir ifadeyle, emek süreçlerinin küresel çapta Taylorist örgütlenmesi tarafından dayatılan en aşırı disiplin bile gerçekte yeni bir komuta biçimi için duyulan ihtiyacı belirleyemez; bunu belirleyen aktif toplumsal öznellikler olabilir ancak [...] biz proletaryayı sadece endüstriyel işçi sınıfı olarak değil; sermayenin yönetimi altında bağımlı konumda olan, sömürülen ve üretim yapan herkes olarak anlıyoruz".[6] Negri ve Hardt'a göre, kitlesel işçiden toplumsal işçiye geçiş "biçimsel boyunduruk"tan "gerçek boyunduruk"a geçişle birlikte gerçekleşmiştir. "Marx, -çalışmalarının çeşitli noktalarında da görüldüğü üzere- bu geçişi öngörebildi ve bunu kapitalist üretim tarzının bütün toplumu tabi kılabilme başarısı olarak tanımladı".[7] Çokluk kavramını daha ayrıntılı olarak anlayabilmek için Negri ve Hardt'ın Çokluk kitabına bakmak gerekiyor. Bu kitapta, çokluk tanımlanırken, özellikle çokluğu işçi sınıfından ayırmaya dönük bir çabaya tanık olunuyor. Günümüzde üretim biçiminin değişmesiyle birlikte artık işçi sınıfı kavramının yetersiz olduğu ve üretimin toplumsallaşmasıyla birlikte üretken

[4] A.g.e., 21.
[5] A.g.e., 223.
[6] A.g.e., 270.
[7] Antonio Negri, *Yıkıcı Politika: 21. Yy. İçin Bir Manifesto*, trans. Akın Sarı (İstanbul Otonom Yayınları, 2006), 89.

öznenin de yeniden tanımlanması gerektiği ileri sürülüyor. Ayrıca çalışmada sadece çokluk kavramının tanımlanması değil, onun yeni bir toplumsal olanağın yaratıcısı olması açısından olumlanması da içeriliyor:

> "Çokluğun günümüzde demokrasi olanağına nasıl katkı sunduğunu açıkça gösteren iki niteliği var. Birincisine onun 'ekonomik' yönü diyebiliriz, ancak aslında içinde bulunduğumuz aşamada ekonominin diğer toplumsal alanlardan ayrımı yok olur... ekonominin dönüşümleriyle birlikte, giderek emeğin kendisi işbirliği ve iletişim ağlarını yaratıyor ve bunlara gömülü halde bulunuyor. Örneğin enformasyon ya da bilgi üzerinde çalışan herkes, tohumların çeşitli özelliklerini geliştiren tarımcılardan yazılım programcılarına kadar, başkalarının aktardığı ortak bilgiden faydalanıyor ve kendisi de yeni ortak bilgiler yaratıyor. Bu özellikle fikir, imaj, duygu ve ilişkiler gibi maddi olmayan projeler yaratan emek için geçerli. Yeni yeni hakim hale gelen bu modele 'biyopolitik üretim' diyerek, sadece dar ekonomik anlamıyla maddi malların üretimini içermediğini, aynı zamanda toplumsal yaşamın ekonomik, kültürel, siyasal her yüzünü etkilediğini ve ürettiğini de vurguluyoruz"

Çokluğun demokrasi açısından özellikle önemli olan ikinci niteliğiyse, onun 'siyasal' örgütlenmesi. Bu demokratik eğilimin ilk ipuçlarını; modern direnişlerin, isyanların ve devrimlerin soy kütüğünü incelerken gördüğümüz giderek demokratikleşen örgütlenme biçimlerinde buluruz: Devrimci diktatörlük ve komutanın merkezi biçimlerinden, işbirliğine dayalı ilişkilerle otoriteyi ortadan kaldıran ağ örgütlenmelerine geçiş".[8]

Negri ve Hardt, çokluk kavramını ele alırken, öncelikle uluslar arasında gerçekleşen geleneksel savaş kavramının değiştiğine ve artık savaşın küreselleştiğine vurgu yapıyor. Üretimin toplumsallaşmasıyla birlikte savaş, şiddet, isyan gibi olguların araçlarının da değiştiğine işaret ediyor. Onların, üretimin toplumsallaşmasına ilişkin özgün yorumlarında dikkat edilecek husus, maddi üretimin ve dolayısıyla endüstriyel işçinin yok olduğu değil, üretimin temel belirleyicisinin ya da hegemonyasının (enformasyon, bilgi, fikir, imaj, ilişki ve duygulanımlar üreten) "maddi olmayan emek" olduğudur. Üretimde hegemonyanın maddi olmayan üretimde olması, üretenlerin sadece ekonomik bir hegemonya olanağına değil, aynı zamanda kültürel ve siyasal hegemonya olanağına da muktedir olduklarını gösterir. Bu sadece yeni bir toplumsal biçimin üretilmesi değil, aynı zamanda yeni bir öznelliğin üretilmesidir: "Bu nitelikler, sürekli, küresel savaş haline karşı direniş hareketleri yaratan çokluğun toplumsal bileşiminin ilk taslağını oluşturmamızı sağlayacak".[9] Tüm bu toplumsal dönüşüme bağlı olarak imparatorluğa dönük bir direniş de salt ekonomik bir direniş olarak ele alınamamalıdır.

Negri ve Hardt'ın çokluk kavramını işçi sınıfıyla karşılaştırırken oldukça keskin ayrımlar yapmaları, bu yeni ekonomi politik çözümlemede bir sorun olarak ele alınmalıdır. Negri ve Hardt'a göre, "işçi sınıfı temelde, kimi dışlamalara dayanan sınırlı bir kavramdır. En sınırlı kavranışında sadece endüstriyel emeği ifade eder, dolayısıyla tüm diğer emekçi sınıfları dışlar. En geniş kavranışındaysa, tüm ücretli emekçileri anlatır [...] çokluk kavramı (ise) emek biçimleri arasında bir öncelik sırası olmadığı iddiasına dayanır: Tüm emek biçimleri günü-

[8] Michael Hardt, Antonio Negri, *Çokluk: İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi*, çev. Barış Yıldırım (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004), 14.
[9] A.g.e., 84.

müzde toplumsal açıdan üretkendir, ortak üretim yapar ve aynı zamanda sermayenin hakimiyetine direnme noktasında ortak bir potansiyel barındırır".[10] Dolayısıyla bugün küreselleşen kapitalist üretim ilişkilerinde belirleyici üretim biçimi de, maddi olmayan üretim biçimi olarak değerlendirilmelidir. Bu anlamda emeği ev içi, tarımsal gibi kategorilerden örnekleyerek ele alan Negri ve Hardt, kır ve kent ayrımı tartışması üzerinden Marx'ın köylülerin endüstriyel işçiye katılması ile siyasal bir özne olabileceği görüşünün günümüzde yapılacak kır ve kent ayrımı tartışmasında iş görmeyeceğini vurgular. Onlara göre, "tüm bunlar, emek üreten ortak bir töze hayat veren sayısız tekil yöntemlerdir: Her yöntemin tekil bir özü olsa da tüm yöntemler aynı tözü paylaşır".[11] Negri ve Hardt, Marx'ın tarihselci yönteminin günümüzde de geçerli olduğuna vurgu yapıyor. Fakat Marx'ın, içinde yaşadığı tarihsel döneme ilişkin teorisinin günümüz açısından aşılması gerektiğine işaret ediyor. Onlara göre, Marx'ın aşılması gereken teorilerinden biri, emek ve değer teorisidir. Emeğin değerinin ölçülmesinde zamana dayanan ölçü biçimi, üretimin toplumsallaşması ve maddi olmayan emeğin hegemonyası ile birlikte ortadan kalkmıştır. Peki Negri ve Hardt'ın üretimin toplumsallaşması üzerinden Marx'a dönük, özellikle de işçi sınıfının niteliği ve niceliği açısından yaptıkları eleştirilerin dayanakları yeterli midir? Bu konudaki bazı eleştirilerinin abartılı olduğu, hatta günümüzdeki işçi ya da sınıf tanımında geçerli olması açısından Marx'ın bazı öngörülerinin olabildiğince açık ve belirgin biçimde onun eserlerinde görülebileceği söylenebilir. Aşağıda, Marx'ın Das Kapital'in birinci cildindeki bir bölümde yazdıklarından yararlanarak, aslında hiç de mutlak ve günümüz açısından da tümüyle geçerliliğini yitirmiş bir sınıf tanımı yapmadığı gösterilmeye çalışılacaktır.

BÜYÜYEN KAPİTALİZMİN ONTOLOJİK KOŞULU OLARAK NİSPİ ART I- NÜFUS

Çağdaş ekonomi politikte, Marx'ın sadece yönteminin geçerliliğini koruduğu görüşü tartışma götürür. Onun özellikle emeğin toplumsallaşması ve "gerçek boyunduruğa" geçiş konusundaki görüşleri, güncel bir ekonomi politiğin oluşturulmasında göz ardı edilemez. 19. yy.'da yazılmış bir ekonomi politiği, 21. yy.'daki toplumsal durumun anlaşılabilmesi açısından elbette doğrudan kullanmak mümkün değildir. Ama Marx'ın sadece tarihselci yöntemi ile değil, gelecek zamana ilişkin kimi öngörüleriyle de hâlâ güncelliğini koruduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Marx'ın metinlerinde, özellikle Negri ve Hardt'ın çokluk kavramına ilişkin benzer çözümlemelere hiç de göz ardı edilmeyecek oranda karşılaşılır. Bu yazı, Marx'ın Das Kapital'in birinci cildindeki çözümlemeleri ile sınırlandırılacaktır. Marx'ın sermayenin tarihsel anlamda zorunlu olarak küreselleşmesi ve işçi sınıfının sadece endüstri işçisi ile sınırlı görülmediği konusundaki öngörülerinin, güncel bir ekonomi politik açısından hiç de azımsanmayacak oranda değerli olduğu onun çözümlemelerine dayanarak belirginleştirilebilir.

Marx, Das Kapital'in birinci cildinin "Kapitalist Birikimin Genel Yasası" adlı bölümünde – başka yazılarında da belirttiği üzere- sermayenin üretim araçları (değişmeyen sermaye) ve emek gücü (değişen sermaye) olmak üzere iki bölümden oluştuğunu söylüyor. "Sermayenin büyümesi, değişen öğesinin, yani emek-gücüne yatırılan kısmının büyümesini birlikte getirir."[12] Bilindiği üzere, sermayenin büyümesi sermayenin kaçınılmaz hareketidir ve büyüme ile birlikte kapitalistlerin sayısı da artar. Sermayenin büyümesinde sadece emek gücünün üzeri-

[10] A.g.e., 120.

[11] A.g.e., 141. Negri ve Hardt, *Dionysos'un Emeği* adlı çalışmalarında Marx'ın da belirttiği üzere "emeği insan tarihinin tözü-maddi içeriği olarak" kabul ederler.

[12] Karl Marx, Kapital, çev. Alaattin Bilgi, vol. I (Ankara: Sol Yayınları, 1997), 585.

ndeki baskı artmaz. Bu sürecin içinde özellikle aynı üretim alanında artan kapitalistlerin birbirleri arasındaki rekabet de artar. Birikimdeki ve kapitalistlerin sayısındaki bu büyüme, kapitalizmin hareketine yeni yönelimler ve hareketler kazandırır:

> "... kapitalist üretim ile birlikte tamamen yeni bir güç sahneye çıkar - kredi sistemi; bu sistem ilk aşamalarında, birikimin alçakgönüllü bir yardımcısı olarak hiç sezdirmeden işin içine girer ve büyük ya da küçük miktarlar halinde toplum yüzeyine dağılmış bulunan para kaynaklarını, görünmeyen iplerle, tek ya da ortaklık halindeki kapitalistlerin ellerine çeker; ama çok geçmeden, rekabet savaşında yeni ve müthiş bir silah halini alır ve en sonu sermayenin merkezileşmesi için, dev bir toplumsal mekanizmaya dönüşür."[13]

Kapitalizmin büyümesi ile birlikte işçi nüfusu ve niteliğinde de bu büyümeyle koşullu olarak değişimler meydana gelir. Marx'a göre, büyüyen sermaye doğru orantılı olarak işçi nüfusunun büyümesine neden olur. Bu büyümenin kendisi de kapitalist birikim tarafından üretilir:

> "Emekçi artı-nüfus, birikimin ya da kapitalist temele dayanan zenginliğin gelişmesinin zorunlu bir ürünü olduğu gibi, tersine olarak da, bu artı nüfus, kapitalist birikimin kaldıracı ve hatta bu üretim biçiminin varlık koşulu halini de alır. Bu artı-nüfus, her an el altında bulunan yedek bir sanayi ordusu oluşturur ve bu ordu, tıpkı bütün masrafları sermaye tarafından karşılanarak beslenen bir ordu gibi, tümüyle sermayeye aittir.... El altında hazır insan malzemesi olmadan, emekçi sayısında, nüfusun mutlak büyümesinden bağımsız bir artış olmadan, üretimin boyutlarında genişleme olamaz. Emekçi sayısındaki bu artış, emekçilerin bir kısmını durmadan 'serbest hale getiren' basit bir süreçle, üretimdeki artışa oranla çalıştırılan emekçi sayısını azaltan yöntemlerle bütün hareket şekli, emekçi nüfusun bir kısmını, sürekli olarak, işsiz ya da yarı-işsiz insanlar haline getirmeye dayanıyor".[14]

Marx'ın bahsettiği emekçi artı-nüfusu, Negri ve Hardt'ın bahsettiği, maddi olan ve olmayan üretim alanındaki işçileri, işsizleri, evsizleri vd. kapsayan çokluk kavramı ile ilişkilendirmek mümkün müdür? Marx'a göre, büyüyen kapitalizmin zorunlu bir koşulu, endüstriyel işçi dışındaki nüfusun da işçileştirilmesi, kapitalist üretim içine dahil edilmesi ve bu anlamda nüfusun yoğunlaştırılmasıdır. Negri ve Hardt'a göre ise çokluk, aynı zamanda kapitalizme karşı direnişin kurucu potansiyelidir. Marx'ın, işçinin yoğunlaşmasını kapitalizmin kendisinin yarattığını ama bu yoğunlaşmanın aynı zamanda kapitalizme içkin bir çelişkiyi de ürettiğini söylemesi çokluk kavramındaki potansiyeli açıklar. Elbette nispi artı-nüfus ile çokluk eşanlamlı kavramlar olarak değerlendirilmek zorunda değildir. Burada önemli olan, çokluğun gerçekten "kendinde" yıkıcı bir olanak taşıyıp taşımadığı, diğer taraftan da Negri ve Hardt'ın, Marx'a gönderme yaparak proletaryayı sadece endüstriyel işçiyle sınırlamasına dönük eleştirisinin haklı olup olmadığı sorunudur. Bu sorunları ele almak için Marx'ın artı-nüfus kavramına daha ayrıntılı bakmak gerekir.

[13] A.g.e., 597. Marx'ın kredi ve "kapitalizmin merkezileşmesi" konusundaki görüşleri güncel kriz teorileri için önemli katkılar sunabilme değerine sahiptir.
[14] Marx, *Kapital*, 604.

Kapitalist üretim biçimindeki gelişme, işçinin niteliğinde farklılaşmayı beraberinde getirir. Dolayısıyla Marx'a göre, durağan bir işçi sınıfı tanımlaması yoktur. Kapitalist üretimin hareketi işçi sınıfının niteliğini ve niceliğini belirler. Emeğin niteliksel değişiminin kapitalist üretimin gelişmesiyle koşullu oluşunu Marx şöyle anlatır:

> "Kapitalist üretim tarzı ile emeğin üretken gücündeki gelişmenin kapitaliste, aynı değişen sermaye yatırımı ile, her bireysel emek-gücünü (genişlik ya da yoğunluk bakımından) daha büyük ölçüde sömürme yoluyla, daha fazla emeği harekete geçirme olanağını sağladığını görmüş bulunuyoruz. Ayrıca, kapitalistin, giderek artan ölçüde hünerli işçi yerine daha az hünerli işçi koyarak, olgun emek-gücü yerine henüz olgunlaşmamış emek-gücü, erkek yerine kadın, yetişkin yerine genç ya da çocuk çalıştırarak, aynı sermaye ile daha büyük emek-gücü kitlesi satın aldığını da görmüş bulunuyoruz."[15]

Burada da görüldüğü üzere, işçi sınıfının evrimiyle kapitalist birikimin evrimi birbirleriyle koşulludur. Değişen kapitalist üretim nitelikleri, sınıfsal niteliklerin değişimini de beraberinde getirir. Aynı şekilde kapitalist üretimdeki değişimler de sınıfsal değişimlere tabidir. Marx'ın bu karşılıklı koşullu ilişki ve bunun yarattığı sonuçlar ile ilgili belirlemeleri, günümüzdeki bir ekonomi politik için önemli ipuçları vermektedir. Özellikle güncel bir sorun olarak nitelikli-niteliksiz işsizlerin önemli oranda artması ve bu kesimin sınıf hareketindeki rolü göz ardı edilmemelidir. Dolayısıyla sınıfsal bir örgütlenmede işsizlerle işçilerin işbirliğinin nasıl olanaklı olduğu hususunda Marx'ın görüşlerinden yararlanmak neredeyse bir zorunluluk haline geliyor.

Marx'a göre, sermayenin tahakkümünü tamamlaması, emek ve arz ilişkileri içinde biçim kazanır. İşsizlerin artmasıyla, çalışanlar daha fazla emek harcamaya zorlanır. Burada emek arzının artması ve dolayısıyla sermayenin genişlemesine katkıda bulunulması nispi artı-nüfusun baskısıyla gerçekleşir. Çalışanlar, daha fazla emek harcamalarına rağmen, bunun sadece sermayenin genişlemesine neden olduğunu ve nispi artı-nüfus'un baskısının etkilerini anlayınca işsizlerle işbirliğine girerler:

> "kapitalist üretim ile ilgili bu doğal yasanın kendi sınıfları üzerindeki yıkıcı etkilerini ortadan kaldırmak ya da azaltmak için, çalışanlarla işsiz kalanlar arasında düzenli bir işbirliği kurmak üzere işçi sendikaları ve benzeri yollara başvurur vurmaz, sermaye ile, kendisine dalkavukluk eden ekonomi politik, 'ebedi' ve sözde 'kutsal' arz ve talep yasası çiğneniyor diye feryadı basar. Çalışanlar ile işsizler arasındaki her yakınlaşma, bu yasanın 'uyumlu' çalışmasını bozar. Ama öte yandan da, diyelim sömürgelerdeki gibi ters koşullar, bir yedek sanayi ordusunun yaratılmasını engelleyerek, işçi sınıfının kapitalist sınıfa mutlak bağımlılığını gerçekleştirmeyince, bu kez de, sermaye... 'kutsal' arz ve talep yasasına karşı ayaklanır ve bunun kendisine ters düşen işleyişini, zorla ve devletin de işe karışmasıyla değiştirmeye kalkışır."[16]

[15] A.g.e., 606.
[16] A.g.e., 610

Marx'a göre, işçinin niteliksel ve niceliksel değişimi, kapitalist üretim tarafından düzenlenir. Özellikle değişen sermayenin yani emek gücünün mevcut sermayenin ihtiyacından fazla olması çelişkisi, "sermayenin kendi hareketinin özünde yatan bir çelişkidir."[17] Diğer taraftan Marx, kapitalizmin gelişmesiyle birlikte, kapitalizmin kaldıracı olarak tanımladığı yedek işçi ordusunu yani nispi artı-nüfusu, genel olarak bilindiği gibi salt sanayi işçisi olarak tanımlamaz. Elbette Marx'ta doğrudan çağdaş bir sınıf tanımlaması aramak abartılı olacaktır. Ama Marx'ın işçiden ya da emek gücünden bahsederken, sadece sanayideki fiili emek gücünden bahsettiği, dolayısıyla günümüzdeki üretim biçimi itibariyle bu belirlemeyle iş görülemeyeceği yanılsaması, Marx'ın metinlerine bakılarak aşılabilir. Marx, özellikle nispi artı-nüfus'un alt tabakasından bahsederken hiç de doğrudan sanayi işçisinden bahsetmez. Bu alt tabaka üçe ayrılır: "1. çalışabilecek durumda olanlar, 2. yetim ve öksüz çocuklarla fakir fukara çocuklar, 3. ahlak düşkünleri, zavallılar, çalışamayacak durumda olanlar, işbölümü nedeniyle uyum yeteneğinden yoksun kalmış çaresizler; normal emekçi yaşını aşmış kimseler; sayıları tehlikeli makineler, madenler, kimyasal işler vb. ile artan sanayi kurbanları, sakatlar, sayrılılar, dullar."[18] Görüldüğü üzere, kapitalist gelişmede üretimin önemli bir kesimini oluşturan nispi artı-nüfus, tek biçimli, tek nitelikli ve sanayi üretim alanında fiilen çalışmakta olan kesimi anlatmamaktadır. Aksine farklı niteliklere ve vasıflara sahip, farklı yaşlarda ve cinsiyetlerde, fiilen herhangi bir üretim alanında çalışmayan kapsamlı bir kesimdir.

Negri ve Hardt, mevcut kapitalist ilişkilerde konu edindikleri işçiyi küresel bir özne olarak yaratan göç olgusuyla birlikte ele almaktadır. Artık sınırsızca dünyanın bir yerinden başka bir yerine akan emek gücü emeğin hareketi açısından olumlu bir geçişi anlatırken, kapitalizmin emeği denetim altında tutması açısından olumsuz bir geçişi anlatır. Marx, göç olgusunu elbette yaşadığı tarihsel dönem gereği kırsaldan kente göç olarak sınırlıyor. Ama Marx'a göre, "göçebe emek" de nispi artı-nüfus'un bir bileşenidir. Onun zamanla var olduğu yer sanayi olsa da genel olarak "tarım emekçileri" diyebileceğimiz bu kesimin nispi artı-nüfus oluşturması kırsal bölgenin genel nüfusuyla ters orantılıdır: "Bir bölgede insan ne kadar seyrek olursa, 'nispi artı-nüfus' o kadar fazla, çalışma araçları üzerindeki baskı o kadar büyük, tarımsal nüfusun, barınma olanaklarına göre mutlak fazlalığı o derece üstün ve dolayısıyla köylerde yerel artı-nüfus birikimi ile insanların en berbat koşullar atında üst üste yaşamaları o denli yoğun olur."[19] Marx, işçiden bahsederken genel olarak sanayi işçisi, yedek işçiden bahsederken de genel olarak yedek sanayi işçisinden bahseder. Ama işçiyi tanımlarken fiilen sanayide çalışıyor olmak gibi bir belirleme yapmaz. Yaşadığı dönemin sınıfını tasvir ederken geleceğe dair niteliksel bir işçi tanımı da yapmaz. Çünkü tarihsel olarak kapitalist üretim tarzının ve emek gücünün değişkenliğini hiçbir zaman göz ardı etmez ve dolayısıyla geleceğe dair mutlak tanımlarda bulunmaz. Diğer taraftan Marx, hiçbir kavramı nesnesinden ve hiçbir nesneyi ilişkisinden bağımsız olarak da ele almaz. Dolayısıyla mevcut kapitalist gelişimi anlamaya çalışırken bile, bizim dayanabileceğimiz tarihsel olarak vazgeçilmez biçimde Marx'tır. Özellikle yaşanan krizi ve güncel toplumsal yapıyı anlamanın ve bu anlamda yeni bir ekonomi politik çözümlemenin kimi teorik dayanaklarını ve yöntemini bize öncelikle Marx verebilir. Sonuç olarak sorun, Marx'ın her çağda üretim biçimini ya da toplumsal yapıyı anlamak açısından bir anahtar olduğu değildir. Sorun, çağdaş bir ekonomi politik çözümlemesinde Marx'ın sadece yönteminin değil, kapitalist üretimin ve işçi sınıfının hareketine ilişkin görüşlerinin de önemli oranda güncelliğini

[17] A.g.e., 611.
[18] A.g.e., 613.
[19] A.g.e., 657.

koruduğudur. Diğer taraftan, yine Marx'a dayanarak, değişen tarihsel ve toplumsal koşullar itibariyle yeni bir ekonomi politikte, Negri ve Hardt'ın da dahil olduğu yeni teorik düzlemler ve yönelimler göz ardı edilmemeli ve eleştirel biçimde bu teorilerden yararlanılmalıdır.

Kaynaklar

Antonio Negri, Michael Hardt. *Çokluk: İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi.* Çeviren Barış Yıldırım. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2004.

———. *İmparatorluk.* Çeviren Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.

Marx, Karl. *Kapital.* Çeviren Alaattin Bilgi. Vol. I. Ankara: Sol Yayınları, 1997.

Negri, Antonio. *Yıkıcı Politika: 21. Yy. İçin Bir Manifesto.* Translated by Akın Sarı. İstanbul Otonom Yayınları, 2006.

Bilimsel tarih ve tasavvuf arasında: ibni haldun

Mehmet Kuyurtar

I

İslam dünyası düşünce tarihi içindeki yeri konusunda, hakkında İbni Haldun kadar farklı değerlendirmeler yapılmış ve birbirinden farklı, hatta birbirine karşıt gelenekler içine yerleştirilmiş bir başka düşünür yoktur. Örneğin o İslam dünyasında bilimsel tarihçiliğin kurucusu ve gerçekçi-rasyonalist düşüncenin öncüsü olarak görüldüğü gibi, İslam tasavvufuna açıktan eğilimli olan biri olarak da görülmüştür; felsefe-din ilişkileri sorunu konusundaki görüşleri bakımından Antik Yunan felsefesinin İslam dünyasındaki takipçileri olan filozoflar (*felâsife*) geleneğinin, özellikle de İbni Rüşt'ün bir takipçisi olarak görüldüğü gibi bu harekete karşı son derece katı bir eleştirel tutum geliştiren Eşarici-Gazalici Sünni Kelam geleneğinin bir takipçisi olarak da görülmüştür. İslam dünyasında bu iki zıt kutba da götürülebilen bir başka düşünür yoktur! Bu durum acaba İbni Haldun'un düşünce dünyasının sistematik bir bütünselliğinin olmamasından, tutarsızlığından veya daha yumuşak bir deyimle belirsizliğinden mi kaynaklanmaktadır?

Gerek toplumsal-siyasal hayatın doğası ve uygarlık, gerekse 'bilimsel tarih' konusunda Mukaddime'sinde geliştirdiği görüşlerin orijinalliği ve zenginliği göz önünde bulundurulduğunda İbni Haldun hakkında geniş bir yelpazede çeşitli ve birbirinden farklı değerlendirmelerin yapılması bir bakıma doğal gibi görünüyor. Ancak felsefe-din ilişkileri sorunu konusundaki görüşleri söz konusu olduğunda onun basit bir biçimde birbirine karşıt geleneklere yerleştirilmesi, kanımca, bu sorun hakkında İbni Haldun'un tutumunun yalınkat bir biçimde değerlendirilmesinden kaynaklanmaktadır. Şu bir gerçektir ki, İbni Haldun felsefe-

din ilişkileri sorununu, örneğin Farabi'nin veya Gazali'nin yaptığı gibi, dolaysız bir biçimde ele almamıştır ve bu da onun bu sorun hakkındaki tutumunu basit bir biçimde saptamayı bir ölçüde güçleştirebilmektedir. Bununla birlikte, gerek bilimsel tarih ve tarih metodolojisi gerekse bilimler sınıflaması ve bilimlerin epistemolojik değerleri konusundaki görüşleri dikkate alındığında, daha genel olarak, epistemolojisi dikkate alındığında İbni Haldun'un bu sorun karşısındaki tutumunun, onu İslam dünyasındaki ne birbirine karşıt geleneklere yerleştirmeye yol açacak kadar belirsiz ne de doğrudan doğruya herhangi bir geleneğe tam olarak bağlayacak kadar yalınkat olduğu görülecektir.

Aynı şekilde, epistemolojisi dikkate alındığında, yeteri kadar açık bir biçimde görülecektir ki, İbni Haldun'un, bir yandan insani toplumsal hayata ilişkin olarak tarihsel-gerçekçi düşünme konusunda ısrarcı olurken öte yandan tasavvufa karşı açık bir sempati duyması, düşünce tarzının, tutarsızlığın bir işareti olan 'ikili' karaktere sahip olmasından değildir; onun genelde varlığın düzeni, insanın bilgi yetileri ve bilgi konusunda, özelde de felsefe-din ilişkileri sorunu hakkında sahip olduğu görüşlerin doğal mantıksal sonucudur. Bu yazıda İbni Haldun'un epistemolojisinden hareketle onun gerçekçilik ve mistisizm arasında 'bölünmüş' düşünce dünyasının, bir bakıma 'gerilimli' ancak kendi içinde tutarlı bir bütünlüğe sahip olduğunu göstermeye çalışacağım.

İbni Haldun'un bilgi konusundaki görüşleri, yakın diyebileceğimiz zamanlara kadar, geliştirdiği siyasal ve sosyal teorinin, tarih ve uygarlık teorisinin çekmiş olduğu ölçüde ilgi çekmiş gibi görünmüyor.[1] Bütünüyle göz ardı edilmiş olmamakla birlikte onun bu konudaki görüşleri, *Mukaddime*'nin Altıncı Bölüm'ünde açtığı *umran*da ortaya çıkan bilimler ve sanatlar bahsine ilişkin yapılan değerlendirmeler vesilesiyle, kendisine çoğunlukla dolaylı bir biçimde temas edilen, İbni Haldun'un düşünce sistematiği açısından çok da kritik değeri olmayan açıklamalar olarak görülmüştür. Oysa söz konusu bölümün ilk altı girişinde İbni Haldun'un bilgi üzerine yaptığı çözümlemeler ve değerlendirmeler sadece 'yeri gelmişken', bilinçli bir biçimde belirlenmiş bir amaca yönelik olmaksızın yapılan çözümlemeler ve değerlendirmeler değildir; bu bölümlerde yaptığı değerlendirmeler varlık düzeni, doğal ve doğa-üstü dünya, düşünebilme yetisine sahip bir varlık olarak insan ve onun bu yetisinin farklı tezahürleri, farklı bilgi türleri, bilginin imkanı ve doğrulanabilir bilginin ölçütünün ne olduğu, insani bilginin sınırları, bilgi ile eylem arasındaki ilişki gibi sorunlar hakkında İbni Haldun'un sahip olduğu bakış açısını yansıtan bir içeriğe sahiptir Bu bakımdan o kelimenin terminolojik anlamında bir 'epistemoloji'dir ve denilebilir ki bu anlamda epistemoloji, bir düşünürün geliştirdiği görüşlerin hem temel taşlarını oluşturur hem de bu görüşlerin ayrıntılarının ve çeşitli varyantlarının anlaşılmasını kolaylaştırır. Ayrıca bir düşünürün epistemolojisi onun çeşitli nedenlerle doğrudan bir açıklama yapmadığı veya sessiz kalmış göründüğü kimi sorunlarla ilgili olarak okuyucunun çıkarsamalar ve yorumlar yapmasına imkan verir.

Şimdi öncelikle, konunun bütünselliğini korumak açısından zorunlu olmadıkça herhangi bir değişiklik yapmaksızın, *Mukaddime*'nin sözünü ettiğimiz bölümünün altı girişinden[2]

[1] Son zamanlarda İbni Haldun'un epistemolojisi hakkında yapılmış çalışmalara iki örnek: Muhammed Abid el-Cabiri, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, Çev.: Said Aykut, Kitabevi Yay., İst., 2000. Kitabının İbni Haldun'a ayırdığı bölümünün başlığı: "İbni Haldun'un *Mukaddime*'sinde Rasyonel ile İrrasyonelin Epistemolojisi". Zaid Ahmad, *The Epistemology of Ibn Khaldun*, Roudledge Curzon, London, 2003

[2] Çalışmamda Mukaddime'nin F. Rosenthal'in İngilizce çevirisini esas aldım ve Süleyman Uludağ'ın Türkçe çevirisinden de yararlandım. Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, An Introduction to History, Trnas. from the Arabic by F.Rosenthal in three Vol., Roudledge and Kegan Paul, London, 1958 (Bundan sonra MR kısaltmasıyla anılacak) İbni Haldun, *Mukaddime*, 2 Cilt, Hazırlayan:

hareketle ve onların sırasını izleyerek İbni Haldun'un epistemolojisini sergilemeye, daha sonra, bu epistemoloji çerçevesinde yaptığı bilim sınıflamasında benimsediği bakış açısının sonuçlarını değerlendirerek onun felsefe-din ilişkileri sorunu hakkındaki görüşlerini saptamaya ve sonra, bu epistemolojinin hem bilimsel tarihçiliğin hem de mistisizmin nasıl bir aynı düşünce sistemi içerisinde bir arada bulunmasını mümkün kıldığını yorumlamaya çalışacağım.

II

İbni Haldun'a göre sahip olduğu düşünme yetisi, insanı diğer bütün hayvanlardan farklı kılan yetidir. O bu yeti sayesinde, sadece duyusal algı yetisine sahip olan hayvanlardan farklı olarak, duyusal algıyı aşan veya doğrudan doğruya duyusal algıdan elde edilemeyen şeyleri bilebilme gücüne sahip olur. Algı, özleri algılayanın dışında var olan duyusal şeylere ilişkin algılayanın kendi özündeki bilincidir. Düşünme yetisi ile insan duyusallardan, onların formlarını alır, zihnini bu formlara uygular; bu formlarının üzerinde yaptığı işlemlerden başka formları soyutlar ve böylece duyusal algıyı aşan formlara ulaşır, bu formlarla meşgul olur, böylece analizler ve sentezler yapar.

Ona göre insanın düşünme yetisinin-veya insan aklının- çeşitli dereceleri vardır: Düşünme yetisinin birinci derecesi insanın, ister doğal ister pozitif (vaz'i) olarak olsun dış dünyada var olan şeyleri akılsal olarak kavraması şeklinde tezahür eder. Öyle ki bu yeti sayesinde insan bu şeyleri kendi gücüyle düzenlemeye çalışabilir. Düşünmenin bu türü genellikle tasavvurlardan oluşur. İbni Haldun'un ayırt edici akıl (*akl-ı temyizi*) dediği bu yeti sayesinde insan kendisi için, geçimini sağlaması için yararlı olan şeyleri elde eder, zararlı olan şeylerden kaçınır.

Düşünme yetisinin ikinci derecesi, insanın hemcinsleriyle ilişkilerinde ve onları yönetirken ihtiyaç duyduğu fikirlerin ve davranışların kavranmasını sağlayan düşünme yetisidir. Bu düşünme yetisi, en yararlı hale gelinceye kadar, deneyimler aracılığıyla elde edilen tasdikleri aktarmayı mümkün kılar. İbni Haldun bu yetiye deneyimsel akıl (*akl-ı tecrübi*) diyor. Düşünce yetisinin üçüncü derecesi, kendisine eşlik eden herhangi bir pratik etkinlik olmaksızın, duyusal algıyı aşan bir şey hakkında bilgi veya koşullu bilgi (zan) oluşturan yetidir ki İbni Haldun bunu teorik akıl (*akl-ı nazari*) olarak tanımlıyor. Bu aklın içeriğini oluşturan şeyler hem tasavvurlardır hem de tasdikler. Teorik aklın etkinliğinin sonucu olarak elde edilen tasavvurlar ve tasdikler, belli şartlara bağlı olarak belli bir düzene göre bir araya getirilirler ve böylece onlar aynı türden başka bilgilerin elde edilmesini sağlarlar. Sonra onlar tekrar başka bilgilerle bir araya getirilerek başka bazı bilgilerin elde edilmesini sağlarlar. Bu sürecin amacı varlığın, bütün farklı cinsleri, ayrımları, sebepleri ve nedenleri ile birlikte nasıl ise öyle kavranmasını sağlamaktır. Bu şeyler üzerine düşünerek insan kendi hakikatindeki mükemmelliğe ulaşır ve böylece insan saf akıl ve kavrayıcı ruh haline gelir.

İbni Haldun'a göre insani eylemin sonucu olarak varlığa getirilen şeyler ancak düşünme gücü aracılığıyla gerçekleştirilir. Çünkü insani eylemin sonucu olarak meydana getirilen veya meydana getirilecek olan şeyler dış dünyada bulunan doğal veya vaz'i şeylerdeki düzene göre meydana getirilir ve bu düzen ancak düşünme yetisiyle bilinir. Düşünme yetisi bu türden bir şeyleri meydana getirmeyi amaçladığında, bu şeyler arasında mevcut olan düzenin sebebini veya nedenini ve meydana geliş koşullarını bilmesi gerekir. Sebep veya neden veya

Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İst., 2004 (Bundan sonra MU kısaltmasıyla anılacak) Bu altı giriş için bkz. MR II, s. 441-426, MU 2. Cilt, 765-776.

koşullar o şeyin ilkeleridir. Meydana getirilen şey şüphesiz ki ilkesinden sonra gelir, ilkesine göre ikincildir. Dolayısıyla sırası bakımından önce olanı sonra meydana getirmek veya sonra olanı öne koymak mümkün değildir. Meydana getirilmesi amaçlanan şeyin ilk önce kavranılan ilkelerinin de ilkeleri olabilir; dolayısıyla söz konusu şeyi meydana getirmek için sırayla bu ilkeleri takip etmek gerekir. Bu ilkeler bazen yukarıya doğru uzayıp gidebilir veya belli bir noktada sona erebilir. İnsan iki veya üç veya daha fazla sayıdaki ilkenin sonuna ulaşıp meydana getirmeyi amaçladığı şeyi meydana getirmeye, düşünme yetisiyle, ilkeler zincirinde vardığı son noktadan itibaren başlar ve sırasıyla daha aşağıdaki ilkelere doğru iner. Ancak bu şeyi fiili olarak meydana getirmeye ise ilkeler zincirindeki ilk noktadan itibaren işe girişir. Eylem açısından önce gelen düşünme açısından sonra gelir veya tersi, düşünce açısından sonra gelen eylem açısından önce gelir.

İnsanın doğayı ve diğer hayvanları, genel olarak meydana gelen olayları kendi hükmü altına alması, onun bu yetisiyle eşyanın düzenini bilmesi ve eşyanın düzenine uygun şeyler meydana getirmesindendir; düzen tesis etme veya eylemlerinde düzenlilik, sadece düşünebilme yetisine sahip olan insana özgüdür. Bununla birlikte insanların düşünme yetisinin kapasitesi birbirinden farklıdır ve herkes sahip olduğu kapasite ölçüsünde sebepler-sonuçlar, nedenler-eserler zincirinde yükselebilir. Bu zincirde insanın ulaştığı mertebe onun insanlığının mertebesinin göstergesidir. Bazı insanlar ikinci veya üçüncü mertebeye, bazıları daha yüksek mertebelere yükselebilir.

Bu bahsin ardından İbni Haldun insanın deneyimsel aklının (*akl-ı tecrübi*) nasıl oluştuğunu açıklamaya girişir. Açıklamasına insanın doğası gereği toplumsal olarak yaşaması zorunlu olan bir varlık olduğu gerçeğini temellendirerek başlayan İbni Haldun, toplumsal yaşamın zorunlu kıldığı işbirliğinin öncelikle insanlar arasında birbirlerine danışmayı ve birbirleriyle dayanışmayı gerektirdiğini, sonra, bunların ardından da başka şeylerin geldiğini ifade eder. Eğer başka insanlarla belli bir amaç bakımından bir birlik söz konusu ise bu, insanlar arasında karşılıklı şefkat ve dostluğa yol açar; eğer amaçlar farklı ise bu da karşılıklı düşmanlık doğurur. Bu durum milletler ve kabileler arasındaki savaş ve barışın sebebidir.

İbni Haldun'a göre insanlar arasında bu durum, yani savaş veya barış durumu hayvanlar arasında olduğu gibi gelişigüzel bir şekilde meydana gelmez. Çünkü insanların doğasında mevcut olan düşünme yetisi onların işlerini bir düzen içerisinde sürdürmelerini mümkün kılar. İnsanlar bu yetileri sayesinde söz konusu toplumsal ilişkilerini siyasal olgulara veya felsefi normlara göre tanzim edebilir. Siyasal olgular veya felsefi normlar, onları kendileri için zararlı olacak şeyden kaçınmaya, çıkarlarına olacak şeye yönelmeye sevk eder. İnsanın ilkin sağlam deneyimlere ve halihazırda geçerli olan geleneklere dayanarak kötü olan şeyleri ve bu şeylerin, insanlar arasındaki ilişkilerde yaratacağı zararlı etkileri kavraması gerekir.

Böyle bir durumu meydana getiren kavramlar duyusal algı dünyasından bütünüyle uzak değildir ve hiç de çok derin bir araştırmayı gerektirmezler. Bütün bunlar deneyle elde edilir ve deneyden türetilir. Çünkü bunlar duyusal dünyayla ilişkili tikel kavramlardır. Onların doğruluğu veya yanlışlığı cereyan eden fiili olaylarda açığa çıkar, dolayısıyla onların doğruluğunu araştıranlar bunu duyusal dünyaya bakarak bilebilirler. Bundan dolayıdır ki her insan kendi kapasitesi ölçüsünde bu yolla bu konularla ilgili belli bir bilgiye sahiptir ve hemcinsleriyle girdiği ilişkilerden yeni deneyimler kazanır, deneyimlerini arttırır ve bu böylece devam eder. Öyle ki sonunda insan neyin zorunlu olduğunu, neyin yapılıp neyin yapılmaması gerektiğini kavrar ve hemcinsleriyle ilişkisini sürdürmek konusunda doğru bir alışkanlık

kazanır.

Bu yolu bütün bir ömür boyu takip edenler ortaya çıkabilecek her bir sorundan haberdar hale gelirler. Açıktır ki fiili deneyime dayanan bilgiler zaman alır. Ancak bu tür bilgileri herkes her seferinde kendi fiili deneyimleriyle elde etmek zorunda değildir. Tanrı insana verdiği düşünme yetisiyle bu işi onlar için kolay kılmıştır: İnsan bu toplumsal bilgiyi daha kısa bir zaman diliminde elde edebilir; tabii ki eğer babalarının, öğretmenlerinin, kendisinden yaşlıların deneyimlerini taklit eder ve onların öğretimlerini kabul ederse, geleneği takip ederse. Böylece bu konudaki bilgiler ve deneyimler olması gerektiği gibi, düzene uygun olur. Ancak önceki deneyimlere dikkat etmeksizin veya onları göz ardı ederek her şeye baştan başlayanlar hemcinsleriyle ilişkilerinde sürekli zorluklarla karşılaşırlar ve işlerini kötü bir şekilde düzenlerler. Kuşkusuz bu insanlar da zaman içinde, işlerin olması gereken şeklinin ne olduğunu öğrenirler ancak bu döngüye girmeme imkanı vardır ve deneyimsel aklın (*akl-ı tecrübi*) anlamı ve işlevi tam da burada ortaya çıkar. Ayırt edici akıldan sonra meydana gelen bu akıl insana eylemlerinde kılavuzluk eder.

İbni Haldun'a göre güvenilir sezgi aracılığıyla içimizde üç dünyanın mevcut olduğunun farkına varırız. Bu dünyaların biri duyusal algı dünyasıdır ve bunun varlığını, hayvanların da sahip olduğu duyusal algı yetisiyle kavrarız. İkinci olarak, insana özgü olan düşünme yetisi ile ise insan ruhunun var olduğunu biliriz. İnsan ruhunun varlığına, duyusal algının üzerinde olan, içimizdeki bilimsel algı yetisiyle ulaşırız. Sonra, üçüncü bir dünyanın mevcut olduğu sonucuna, bizzat bu dünyanın, kalplerimize bıraktığı eyleme yönelik olan istenç ve eğilimler gibi etkilerinden hareketle varırız. Böylece biliriz ki bu dünyada bir fail vardır ve o bizi bizim üstümüzdeki dünyaya ait olan şeylere yönelmeye sevk etmektedir. Bu dünya yüksek özleri içeren melekler ve ruhlar dünyasıdır; tinsel dünyadır.

İnsani dünya ile bu dünya arasında bir mesafe veya başkalık olmakla birlikte, bu yüksek tinsel dünyanın insani dünya üzerine uyguladığı etkilerden ötürü, onun içerdiği özlerin varlığı insan tarafından bilinebilir. Bu yüksek tinsel dünya ve onun içerdiği özlerin varlığını, uyanıkken farkında olmadığımız ancak rüyalardan veya uyku esnasında gördüklerimiz vesilesiyle farkına vardığımız şeylerden çıkarsayabiliriz. Eğer gördüğümüz doğru rüyalar, tinsel dünyanın varlığını teyid ederler. Doğru olmayan veya konusuna uygun olmayan rüyalar ise duyusal algıyla elde edilen ve düşünme yetisinin işlediği, etkin duyusal algı süreci kesildiğinde zihinde meydana gelen tahayyülden doğan formlardan ibaret olan karmakarışık rüyalardır. Tinsel özler dünyasının varlığı lehine, İbni Haldun'a göre elimizde doğru rüyalardan daha fazla açık olan başka bir kanıt yoktur.

İbni Haldun'a göre bu nedenledir ki bu dünyayı ancak genel olarak biliyor ve ayrıntılarını kavrayamıyoruz. Filozofların bu tinsel dünyanın düzeni ve onun içerdiği özler -onlar bu özleri 'akıllar' olarak adlandırırlar- hakkında öne sürdükleri, kesin kanıtlanabilir bilgiler değil zanlardan ibarettir. Çünkü mantık sanatında konulan kesinlik veren mantıksal akıl yürütmenin koşullarından biri, akıl yürütmenin öncüllerinin birinci dereceden makullerden, yani duyusal nesneler dünyasının algısına dayanan soyutlama ile elde edilmiş tümellerden ve özlerden oluşması gerektiğidir. Oysa söz konusu tinsel özlerin insan tarafından bilinemeyen bir doğaları vardır. Dolayısıyla mantıksal akıl yürütme bu özlere uygulanamaz. Bu dünyanın ayrıntılarına dair bir şeyi kavrama araçlarımız dinsel inançla tesis edilen ve onunla açıklanan şekliyle dinsel yasanın (şer'iyyat) içeriğinden elde ettiklerimizdir.

İbni Haldun'a göre bu üç dünya içinde en iyi kavrayabileceğimiz dünya insanî dünyadır; çünkü

o, varlığı somut olan, bedensel ve tinsel algılarımızla teyit edilen dünyadır. Duyusal dünya hayvanlarla, akılsal ve tinsel dünya ise meleklerle paylaştığımız dünyadır. Tinsel dünyanın varlıkları cisimsellikten ve maddeden azade olan özlerdir; kendilerinde *akıl, âkil* ve *makul*un bir ve aynı şey olduğu *saf akıllar*dır. Bu yüzdendir ki onların bilgisi, İbni Haldun'un deyişiyle melekî bilgi, doğası gereği her zaman için konusuna birebir uymaktadır. Bu bilgide herhangi bir eksiklik asla söz konusu olamaz. İnsani bilgi ise daha önce bilinmeyen ancak özleri bakımından bilinebilir olan şeylerin formlarının elde edilmesiyle meydana gelir. İnsani bilgi bütünüyle sonradan elde edilir. Kendisiyle insanın bilinen şeylere ait formları elde ettiği öz, yani ruh madde ve formdan ibaret bir tözdür. Ruh kazandığı bilinebilir şeylerin formlarının yardımıyla, tedricen, *varlığa* ait formları elde eder. Bu sürecin sonunda ruh mükemmelliğe ulaşır ve ölümle birlikte, hem maddesi hem de formu bakımından bizzat kendi varlığını gerçekleştirir.

İnsan ruhunda, şeyler hakkında meydana getirilmek istenen bilgiler, yani duyusal şeylerden elde edilen formlardan oluşturulan bilgiler, olumsuzlama ve doğrulama arasında gidip gelen sürekli bir tereddüt durumuna tabidir. Bu ikisinden hangisinin kabul edileceğine, bilgiyle bilinen şey arasında ilişki kurmayı mümkün kılan 'orta terim' aracılığıyla karar verilir. Yani bilgisi elde edilmek istenen şey bilindiğinde, bu kez bilginin bilinen şeye tekabül edip etmediği sorunu ortaya çıkar ki bu da teknik mantıksal akıl yürütmeyle açıklık kazanır. İbni Haldun'a göre bu tür bilgi dolaylı bilgidir, "perde arkası"ndandır; tinsel özlerin bilgilerinde olduğu gibi "doğrudan görü" (vision) ile elde edilen bilgilerden farklıdır.

Ona göre insan için bazen perde kalkabilir ve bilginin, nesnesine tekabül edip etmediği doğrudan algıya dayanan bir "görü"yle kavranabilir. Bu, kuşkusuz, kazanılmış ve teknik mantıksal araçlarla elde edilmiş bilgilerle gerçekleşemez; çünkü bu yolla elde edilen bilgide sürekli bir tereddüt halinin olduğunu biliyoruz ve tereddüt, dolaysız bir kavrayışın gerçekleşmesine engeldir. Perdenin kalkması üç şeyle mümkün olabilir: Ya *zikir* temrinleriyle olabilir ki bunun en iyi yolu ibadettir; ibadet insanı, günahlarından arındırır ve kötü işler yapmaktan uzaklaştırır; ya en önemli kısmı oruç olan bütün çeldirici tüketim maddelerinden uzak durmakla (riyazet) olabilir veya sahip olduğu bütün yetilerle insanın, kendisini Tanrı'ya adamasıyla olabilir.

İnsani bilgiyle melekî bilgi arasındaki farkı açıkladıktan sonra, İbni Haldun peygamberî bilginin doğasını ve elde ediliş yolunu açıklamaya girişir: İnsanlar içinde sıradan insani hırslardan arınmış ve insani koşullardan farklı koşullarda, ilahi bir hal içinde bulunan insan türü vardır ki bunlar peygamberlerdir. Peygamberlerin ilahi dünyaya mütemayil olan yanları insani dünyaya mütemayil olan yanlarından daha baskındır. Onlar, hayatlarını sürdürmeleri açısından zorunlu olan ihtiyaçlarını karşılayan kısmı hariç, bütün insani ilgilerden uzak dururlar ve kendisi hakkında sahip oldukları bilginin gereği olarak kendilerini, tanrıya ibadete ve zikre adarlar. Peygamberler bulundukları bu ilahi hal içerisinde edindikleri bilgi sayesinde insanlara, tanrı hakkında bilgi verirler ve ümmete, onları doğru yola yönlendirmek için tanrının mesajını (vahiy) aktarırlar. Onlar bunu sadece kendilerine tahsis edilmiş olan bir bilgiyle ve sadece kendilerine özgü olan bir yöntemle gerçekleştirirler. Peygamberlerin bilgisinde ve izledikleri yollarda hiçbir değişiklik meydana gelmez; çünkü bu, tanrının onlara bahşettiği doğal bir eğilim gibidir. İbni Haldun'a göre tanrının peygamberlere bahşettiği bilgi, normal insanın bilemeyeceği ancak sadece tanrının bu aracı insanlar vasıtasıyla bilinir kıldığı doğa-üstü şeylerin var olduğu anlamına gelir. Bu doğa-üstü şeyleri eğer bu yolla tanrı bilinir kılmamış olsa idi onlar asla insani bilgi araçlarıyla bilinemezlerdi.

İbni Haldun'a göre basit ve bileşik formdaki dünyalarda bütün varlıklar aşağıdan

yukarıya yükselen ve yukarıdan aşağıya inen doğal bir düzene göre düzenlenmiştir; öyle ki var olan her şey kesintisiz bir süreklilik oluşturur. Bu dünyaların her bir mertebesinin son çizgisinde bulunan özler, ister kendilerinin yukarısında isterse aşağısında olsun, kendilerine en yakın çizgide bulunan özlere dönüşme bakımından doğal bir hazır oluş haline sahiptirler. Bu, basit maddi unsurlar için de geçerlidir, bitkiler ve hayvanlar dünyası için de geçerlidir. Mesela bitkilerin en son mertebesini oluşturan hurma ağacı ve üzüm asmasının hayvanların en aşağı mertebesinde bulunan salyangoza ve kabuklu deniz hayvanına nispeti böyledir. Aynı şekilde, kendisinde zeka ve algı bir araya gelmiş olan maymunun düşünme yetisine sahip bir varlık olan insan karşısındaki durumu da budur. Bu dünyaların her bir mertebesinin her iki sınır çizgisi için de geçerli olan dönüşüme hazır oluş hali, yukarıda da belirtildiği gibi, varlığın kesintisiz bir sürekliliğe sahip oluşundandır.

İbni Haldun'a göre varlığın kesintisiz sürekliliğinden ve her bir varlık dünyasıyla ilgili geçerli olan, dönüşüme hazır oluş halinin doğallığından ötürü, insanın tinsel dünyaya yükselmesi mümkündür ve buna hazır oluş halinde olanlar bunu gerçekleştirebilir. Nitekim peygamberler insan türünün, bu imkanı gerçekleştirmiş örneklerini temsil etmektedirler. Onlar herhangi bir zamanda *ansal* olarak tinsel dünyasının bir parçası haline gelirler ve ardından tekrar insani doğalarına dönerler. Bu dünyanın ansal olarak bir parçası haline geldikleri zaman diliminde peygamberler bu dünyanın bilgilerini elde etmiş olurlar. Tekrar insani dünyaya döndüklerinde, hemcinslerine aktarmakla mükellef kılındıkları bu bilgi onlardan ayrılmaz; çünkü onlar, bu bilgiyi kendileriyle birlikte insani dünyaya getirme gücüyle mücehhez kılınmışlardır. İbni Haldun'a göre vahyin anlamı budur.

Şimdi son olarak, *Mukaddime*'nin Birinci Bölüm'ünün altıncı önsözünde[3] doğal eğiliminden ötürü veya riyazet yoluyla doğa-üstü (gayb) şeyleri kavrama gücüne sahip olan çeşitli insan grupları, vahiy ve rüya hakkında açıklamalarda bulunurken, İbni Haldun'un yaptığı, insan ruhu ve insanın bilgi yetisi konusundaki görüşlerini değerlendirmek açısından önemli olan bir saptamayı burada zikrederek onun epistemolojisine ilişkin sergilememizi tamamlamaya çalışalım.

İbni Haldun'a göre beden ve ruhtan ibaret bir varlık olarak insan, doğa-üstü tinsel dünyanın etkisiyle harekete geçer, bedensel yetileri olan beş duyu organıyla dış dünyayı algılar ve bu algıların sayesinde 'bilfiil düşünme' gücü kazanır. İnsani ruh kendisine nispetle daha yüksek olan tinsel dünyayla ilişkisi sayesinde ise bilimsel ve doğa-üstü (gaibe ilişkin) kavrayışlar gerçekleştirir. Düşünme gücü kazanmış insani ruh bilkuvve tinsel haldedir. Ancak o doğası gereği bilfiil tinsel olma düzeyine çıkma eğilimindedir ve bu eğilimi onu sürekli yukarıya doğru hareket halinde olmaya yönlendirir. Bu durum bazen, ruhun tinsel dünyaya çıkmasını mümkün kılar ve böylece o tinsel dünyayla temas haline gelmiş olur. Bazen de ruhun, herhangi bir çaba sarf etmeksizin Tanrı'nın doğuştan bahşettiği bir yetiyle, bütünüyle insani dünyadan sıyrılıp tinsel dünyanın bir parçası olması mümkündür.

O halde İbni Haldun'a göre insani ruhun üç sınıfı veya daha doğrusu üç mertebesi vardır: Birinci mertebedeki ruhun konusu doğal-duyusal dünyadır. Ruhları sadece bu mertebede olan insanların salt tinsel kavrayışlara varması mümkün değildir; çünkü onların ruhları aşağıya doğru, yani doğal-duyusal dünyaya doğru yönelerek bu dünyanın kavranmasıyla iktifa eder. Bu mertebedeki ruhun vardığı tasavvurlar ve tasdikler, hafıza ve tahayyül yetisinin yardımıyla düşünme gücünün ulaşabildiği birinci dereceden makullerden elde edilir. Bu ruh birinci de-

[3] MR I, s. 184-245, MU Cilt 1, 276-320.

receden makullerin ötesine geçemez; eğer bu makuller yanlışsa ona dayandırılan diğer şeyler de yanlış olur. Bir kural olarak, insani cisimsel kavrayışın kapsamı bundan ibarettir. Alimlerin kavrayışlarının sınırları budur.

İkinci mertebedeki ruhlar ise içsel olarak hazır oluş durumunda olduklarından, herhangi bir bedensel organa ihtiyaç duymayan tinsel düşünüş tarzına ve kavrayışa yönelirler. Bu ruh birinci dereceden makullerin ötesine geçer ve tamamı sezgiye dayanan içsel gözlemler alanını kapsar. Bu tür gözlem, başı ve sonu bakımından sınırsızdır. Bu kavrayış tarzı azizlerin, mistik ariflerin ve ilahi bilgiye adanmış olanların kavrayışıdır.

Üçüncü mertebedeki ruh ise bütünüyle insani formdan sıyrılma gücüne sahip olan peygamberî ruhtur ve bu ruhun ilahi dünyayla teması tanrının lütfuyla gerçekleşen en dolaysız temastır. Dolayısıyla ilahi dünyaya ilişkin en sadık bilgiyi, bu ruh vasıtasıyla tebliğ edilen vahiy verir.

Buraya kadar kendi ifadelerini ve açıklama tarzını izleyerek sergilemeye çalıştığımız görüşlerinden anlaşılmaktadır ki İbni Haldun için kesintisiz bir sürekliliğe sahip olmakla birlikte özleri itibariyle birbirinden farklı iki varlık dünyası vardır: doğal-duyusal dünya ve doğa-üstü tinsel dünya. İnsan, bu iki dünyayla da ilişkisi olup onlar hakkında bilgi edinebilecek yetilerle donatılmış bir doğaya sahiptir; beden onun doğal-duyusal dünya ile ruh ise tinsel dünya ile temas halinde olmasını mümkün kılar. Yine anlaşılmaktadır ki İbni Haldun'a göre insan için elde ediliş yöntemi, içeriği ve doğruluk değerlerinin ölçütü bakımından birbirinden farklı üç bilgi türü söz konusudur: Bilimsel bilgi, iç gözleme dayanan veya sezgisel bilgi ve vahye dayanan bilgi[4].

Bu bağlamda, yani varlık tarzı itibariyle her iki dünyayla da temas halinde olan bir varlık olarak insanın bilme yetisini ve bilgi türlerini analiz ederken, İbni Haldun'un, büyük ölçüde, İslam dünyasındaki filozofların kullandığı şekliyle Yeni-Platoncu terminolojiden mülhem veya bu terminolojiyi çağrıştıran bir dil kullandığı dikkatleri çekmiş olmalıdır. Gerçi bu dil onun şu ana kadar ortaya koyduğumuz görüşlerinin büyük bir kısmında kendisini hissettirmektedir. Ancak daha şimdiden belirtmemiz gerekir ki bu benzerlik, deyim yerindeyse *biçimsel* bir benzerliktir; aşağıda göstermeye çalışacağımız gibi, *içeriksel* değil.

Şimdi, buraya kadar sergilenenlerin yukarıda ifade edilen sorun açısından değerlendirilebilmesi için, yani bilimsel bilgiye dayanan tarihçilikle mistik-ilhami bilgiye dayanan tasavvufa eğilimin nasıl olup da İbni Haldun'un düşünce dünyası açısından bir tutarsızlık anlamına gelmeyeceği, bunun onun genel olarak felsefe-din ilişkileri sorunu konusundaki tutumunun doğal-mantıksal bir sonucu olduğu görüşünün daha açık bir biçimde gerekçelendirilebilmesi için İbni Haldun'un bilimler sınıflamasının incelenmesi gerekir. Bu inceleme bize İbni Haldun'un bilimleri hangi kriterle sınıflandırdığını görme imkanı verirken aynı zamanda onun felsefe ve din hakkındaki görüşlerini de görme imkanı verecektir.

[4] İbni Haldun kesbi bilgi, ilhami bilgi ve vahye dayalı bilgi adlarıyla, buna paralel bir sınıflamayı özel olarak tasavvufu konu edindiği bir eserinde de yapar. İbni Haldun, *Tasavvuf'un Mahiyeti: Şifau's-Sail*, Çev.: Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İst., 1984, s105-112

III

İbni Haldun'a göre bilimlerin gelişip çoğalması ancak insani toplumsal hayatın belli bir aşamasında, *hazeri umran*da mümkündür[5]. O kendi çağındaki *umran*da mevcut olan bilimleri içerikleri ve yöntemleri bakımından esas olarak ikiye ayırır: *Felsefi-Akli* bilimler ve *Vaz'i-Nakli* bilimler. Felsefi bilimler insan için doğal olan, insanın doğası gereği sahip olduğu düşünme yetisi sayesinde, aklıyla elde ettiği bilimlerdir. Nakli bilimler ise şeriat koyucunun getirmiş olduğu haberlere dayanan, bu haberlerle ilgili olan bilimlerdir. Bu bilimlerin konu edindiği şeylerin içeriklerinin tahkiki açısından aklın kullanımı geçersizdir. Bu bilimlerde akıl sadece ayrıntı olan (fer') şeyleri temel (asl) ilklerine götürme ve onlarla ilişkisini tesis etme bakımından bir işleve sahiptir. Başka bir ifadeyle bu bilimlerde akıla sadece analojik kıyaslar yapmak için ihtiyaç hissedilir ve onun sadece analojik kullanımı meşrudur: Belli bir kültürde meydana gelen özel olaylar şeriat koyucunun getirdiği genel gelenekte açık bir biçimde yer almayabilir; tam da bu bakımdan, özel-tikel olayları genel geleneğe götürmek bakımından akıl iş görür.

Felsefi bilimler ise ilkelerini insan için doğal olan akıldan alan ve içerikleri akılla tahkik edilen bilimlerdir. Bundan ötürü felsefi bilimler evrenseldir, nakli bilimler ise kültüreldir. Farklı şeriatlara dayalı farklı toplumlarda, birbirinden farklı nakli bilimler var olabilir ancak felsefi bilimler bütün toplumlar için bir ve aynıdır. Farklı toplumların nakli bilimleri arasında sadece uzak cinse dayalı bir ortaklık olabilir. Belli bir şeriatın hakim olduğu bir toplumda, o toplumun şeriatından başka bir şeriatla ilgili olan nakli bilimlerle meşgul olmak mahzurlu olduğundan, söz konusu şeriata tabi olan insanların kendilerininkinden başka olan nakli bilimlerle ilgilenmeleri yasak kılınmıştır. Ancak felsefi bilimlerle ilgili olarak böyle bir şey doğası gereği söz konusu olamaz[6].

İbni Haldun İslam toplumuna özgü nakli bilimler sınıfında kıraat, tefsir, hadis, fıkıh, kelam ve tasavvuf'u sayar; felsefi bilimler sınıfına ise şu dört bilimi kaydeder: mantık, matematikse bilimler, doğa bilimleri ve metafizik. İbni Haldun bir yandan bu iki farklı sınıfa ait her bir bilimin konusuyla ilgili bilgi verip onların bilgisel değerine ilişkin tespitler yaparken öte yandan da onlardan, kendi özgül sınırlarında kalmayıp ötekinin alanına girmiş olanları eleştirir ve onları kendi sınırlarına çekilmeye davet eder: Bu davette anahtar kavramlar dinin (metafiziğin) ve insani aklın doğası ve etkinlik alanının sınırlarıdır. İşte İbni Haldun'un felsefe-din ilişkisi sorunu hakkındaki görüşlerinin bir cephesi, deyim yerindeyse, onun bu sınırları tayin etme girişiminde açığa çıkar. Bu sınırları İbni Haldun, nakli bilimlerden kelam ve tasavvufu, felsefi bilimlerden ise özellikle metafiziği değerlendirirken tayin etmeye girişir[7].

İbni Haldun felsefi bilimlerden mantığı ele alırken, aynı zamanda felsefi-akli bilgiyle neyi kast ettiğini ve onun doğruluk kriterinin ne olduğu hakkındaki görüşlerini de dolaylı olarak ortaya koymaya çalışır. O mantığı hem şeylerin özü hakkında bilgi veren tanımlarda hem de tasdikleri sağlayan akıl yürütmelerde doğru ve yanlışı birbirinden ayırma hususunda bizi muktedir kılan kurallar olarak tanımlar. Daha önce de ifade etmiştim, İbni Haldun'a göre insan, düşünme yetisinin 'teorik akıl' seviyesiyle bilim veya sanatları tahsil eder. Bunu iki yolla gerçekleştirir: tasavvur ve tasdikle. Tasavvurlar doğrudan bireysel duyusal nesnelerin

[5] MR II, s.434-435, MU Cilt 2, 780-781

[6] MR II, s. 436-439, MU Cilt 2, 781-784

[7] İbni Haldun'un felsefe- din ilişkileri konusundaki görüşlerini esas olarak bu bakımdan değerlendiren bir çalışma için bkz. Ahmet Arslan, *İbn-i Haldun*, Vadi Yay., Ankara, 1997, 363-488. Ayrıca Ümit Hassan, *İbni Haldun Metodu ve Siyaset Teorisi*, Sevinç Matbaası, Ankara, 1982, 95-124.

ortak formlarının soyutlanmasından elde edilen bilgilerdir; tasdikler ise daha önce ulaşılmış bir yargının başka şeylere yüklenmesinden elde edilen bilgilerdir.

Soyutlama yetisiyle insan duyusal nesnelerden elde ettiği formu veya tümeli başka tümellerle karşılaştırarak daha soyut bir tümele, bunu bir diğeriyle karşılaştırarak daha da soyut bir tümele, böyle devam ederek artık kendisiyle karşılaştırma yapabileceği herhangi bir tümelin kalmadığı en son, basit tümele varabilir. Nitekim, İbni Haldun'a göre, metafizikle ilgilenen filozofların yaptığı budur.

Ancak, ona göre düşünme yetisiyle, bireysel-duyusal dünyanın duyusal algısına dayanarak yapılan soyutlamalarla elde edilmiş tümellerden, onun kendi ifadesiyle *birinci dereceden makullerden* daha soyut tümellerle veya *ikinci dereceden makullerle* oluşturulan bilgilerin doğrulanma imkanı yoktur. Çünkü doğrulama (tahkik), yukarıda da belirttiğimiz gibi, bilginin nesnesine tekabül edip etmediğinin araştırılmasıdır. Oysa ikinci dereceden makullerin duyusal nesneler dünyasında karşılıkları yoktur ve dolayısıyla onların nesnesine uyup uymadığı tahkik edilemez[8].

O halde felsefi bilimler içinde sadece, konusuna ilişkin bilgiyi birinci dereceden makullere dayanarak öne süren bilimlerin doğru ya da kesin (yakinî) bilgi verme iddiaları geçerlidir. Filozoflar fiziksel dünya hakkında konuştuklarında, yani doğa bilimleri yaptıklarında bile eğer kendilerini birinci dereceden makullerle sınırlandırmıyorlarsa, öne sürdükleri bilgilerin doğruluğundan kuşku duyulmalıdır. Bu durumda, filozofların metafizikte öne sürdükleri bilgilerin hiçbir biçimde doğrulanma imkanı yoktur. Çünkü metafiziğin konusu, bu bilimle ilgilenen filozofların kendilerinin belirttikleri gibi, ilahi-tinsel şeylerdir. Oysa, yukarıda da belirtildiği gibi, İbni Haldun'a göre ilahi-tinsel şeylerin özü insan aklının sınırlarını aşan bir karaktere sahiptir. Bu yüzden bu alanda doğruluğu gösterilebilir akılsal bilgiler ortaya konamaz, dolayısıyla filozofların bu alanda kesin bilgiye sahip oldukları iddiaları bütünüyle geçersizdir.

Kelam ve tasavvufun konusu, tanımı gereği, şeriat koyucunun, yani peygamberin getirdiği haberlerle ilgilidir. Ancak bu iki bilim konuları itibariyle metafizikle en çok paralellik içinde olan nakli bilimlerdir. Peygamberin getirdiği haberlerin bir kısmı dışsal (zahirî) bir kısmı da içsel (bâtınî, kalbî) davranış ve ibadetlerle ilgili teklifler ve hükümlerdir. Bu iki bilimin konusu spesifik olarak ikincilerdir. İbni Haldun kelamı, inanç unsurlarını mantıksal delillerle savunmayı ve ilk Müslümanların ve ehl-i sünnetin akidelerinden sapan bidatçileri reddetmeyi içeren bir bilim olarak tanımlar. Bu tanımın hemen ardından o inanç unsurları içinde en temel olanın tevhid olduğunu ifade eder ve tevhid hakkında "mantıksal akıl yürütmenin zarif bir örneğini" sunduktan sonra bu bilimin içeriğinden bahsetmeye tekrar döneceğini söyler. Ancak o akıl yürütmenin zarif bir örneğini sunarken aynı zamanda, hem, ironik olarak, aklın bu konularla ilgili sınırlarını gösterir hem de bu bilim hakkındaki eleştirilerinin hareket noktalarını verir. Bu akıl yürütmenin bir kısmını aktaralım:

Var olan şeyler dünyasında ister özlere isterse insani ve hayvani eylemlere ait olsun varlığa gelen her şeyin, varlığa gelmesine tekaddüm eden kendilerine özgü nedenlerinin olması zorunludur. Bu nedenlerin her biri de varlığa gelirler dolayısıyla onların varlığa gelmesine de tekaddüm eden nedenler vardır. Böylece bu nedenler zinciri, bütün bu nedenleri varlığa getiren, kendisinden başka tanrı olmayan nedenlerin yaratıcısına, Tanrı'ya kadar yükselir. Bu nedenlerin kapsamı o kadar geniştir ki akıl onları kavramak ve tek tek saymak girişiminde acze düşer. Aynı şekilde bu durum insani eylem alanı için de geçerlidir: İnsani eylemin nedeni kast ve

[8] MR III, s. 137-140, MU Cilt 2, 885-88.

iradedir; kast ve irade ise ruha ait olan şeylerdir. Onlara ruhtaki daha önce art arda gelen tasavvurlar neden olur ve dolayısıyla bu tasavvurlarda da bir nedenler zinciri vardır. Ancak ruhta meydana gelen her tasavvurun nedeni bilinemez, çünkü insan ruha ait şeylerin başlangıcını ve sonunu bilme gücüne sahip değildir. Bunlar tanrının insanın zihnine koyduğu şeylerdir. İnsan ancak doğal ve insani kavrayış alanına giren nedenleri kavrayabilir. Çünkü doğa insan ruhundan daha aşağı bir düzeydedir ve onun tarafından kuşatılacak bir şeydir. Bütün bu akıl yürütme boyunca sözü edilen meselelerde en emin yol şeriat koyucuya tabi olmaktır, çünkü insanın mutluluğunu en çok isteyen ve insan açısından neyin iyi neyin kötü olduğunu en iyi bilen odur. İbni Haldun sergilediği bu akıl yürütme örneğini bitirirken şu sonuca varır: Bu durum aklı ve akılsal kavrayışı değersiz kılmaz. Tam tersine kendi özgül alanında ve uygun bir biçimde kullanılırsa o son derece değerli olan bir yetidir. Çünkü akıl doğru bir terazidir, ancak o tanrının birliği, tanrısal sıfatlar, öte dünya, peygamberliğin mahiyeti gibi konuları kavramaya muktedir değildir. Onu bu konularda kullanmak isteyen birinin durumu, kendisiyle altın tartıldığını gördüğü bir teraziyle dağları tartmak isteyen birinin durumuna benzer. Bunun imkansız olacağı gerçeği, söz konusu terazinin ölçülerinin yanlış olduğu anlamına gelmez[9].

Şimdi İbni Haldun'un kelam hakkında yaptığı tanımı yeniden hatırlayalım: İnanç unsurlarını mantıksal delillerle savunmayı, ilk Müslümanların ve ehl-i sünnetin akidelerinden sapan bidatçileri reddetmeyi içeren bilim. Bu durumda, İbni Haldun'un, tanımın birinci kısmında belirtilen şeyi, yani inanç unsurlarını mantıksal-akılsal delillerle savunmayı konu edinmiş şekliyle kelama itirazı vardır. Çünkü o inançla ilgili meselelerde aklın hükümsüz olduğunu düşünmektedir. Bu yüzden olmalıdır ki İbni Haldun, inanç unsurlarını akılsal olarak temellendirmeye çalışan Mu'tezile geleneğini kıyasıya eleştirir. O bu bilimin, söz konusu tanımın ikinci kısmında belirtilen, ilk Müslümanların ve ehl-i sünnetin akidelerinden sapan bidatçileri reddetme işleviyle iktifa etmesi gerektiğini düşünür. Çünkü bu, aklın nakli bilimlerde meşru görülen kullanımıyla, yani onun analojik kullanımıyla yapılan bir şeydir. İbni Haldun'un konusuna ve amacına uygun bir yol izlediğini düşündüğü Eş'ari geleneğinin yaptığı tam da budur; yani aklı analojik olarak kullanıp bidatçilerin görüşlerini çürütmek.

İbni Haldun Mukaddime'de tasavvufu ele alırken, onun ortaya çıkışı itibariyle ilk Müslümanların yaşadıkları İslami hayat ve dindarlık tarzına dönüş çağrısını içeren bir pratik, bir yaşam biçimi olduğunu ifade eder. Yukarıda kelamdan söz, ederken İbni Haldun'a göre kelam ve tasavvufun şeriat koyucunun getirdiği haberlerin batınî olan kısmıyla ilgili bilimler olduğu söylenmişti. Bu haberlerin zahirî pratiklerle, yani ibadetler örfler ve muamelatlarla ilgili kısmı fıkıh aracılığıyla ve batınî olanlara göre daha kolay bir şekilde kontrol edilebilmektedir. Batınî olanlar ise imana ve kalbe ait olan, iffet, adalet, cömertlik, haya vb. ahlaki anlamda erdem kabul edilen pratikleri ve sıfatları içermektedir ki bunlar müminin, kendini bireysel-içsel olarak kontrol etmesine bağlı olarak elde edilir ve korunur.

İbni Haldun'a göre ilk Müslümanlar İslam'ı, zahîrî ve batınî ibadet ve filler bakımından, tam bir uyum içinde hayata geçirmiş ve yaşamışlardır. Ancak daha sonraları Müslümanlar arasında dünyevi ilgilere yönelik eğilimlerin artmasıyla bu uyum bozulmuştur. Ehl-i sünnet arasında bir grup, ilk Müslümanların yaşadığı dinin özünü temsil eden şekliyle İslam'ı yaşamak için batınî ibadet ve pratiklere önem vermiş ve ümmeti buna davet etmişlerdir. Kendilerine *sufi* denilen bu insanlar zühd yolunu (asketizm) seçmiş, yani dünyevi ilgilerden uzaklaşmış kendilerini bütünüyle, tanrıya ibadet etmeye adamışlardır.

[9] MR III, s. 34-38, MU Cilt 2, 820-823.

Bunun sonucunda onlar, veced deneyimi aracılığıyla ortaya çıkan, kendilerine özgü bir kavrayış türü geliştirmişlerdir. Yukarıda bilgi teorisini sergilerken İbni Haldun'un insanın zikir, riyazet ve bütün güçleriyle Allah'a ibadet etmek yoluyla duyu perdesini aşıp ilahi tinsel dünyayla temas kurmasının mümkün olduğunu düşündüğünü görmüştük. İşte sufinin yaşadığı deneyim ve onunla geliştirdiği kavrayış tam da bu yolla mümkün olur. Sufi söz konusu pratiklerle aşama aşama makamdan makama yükselir ve nihayetinde tevhid ve irfana (gnosis) vararak hazların ve mutlulukların en yücesini elde eder[10].

Şimdi bütün bu ifade ettiklerimizden İbni Haldun'un, ideal dindarlık formunu temsil eden bir dinsel yaşam tarzı önerdiği için tasavvufun bu ilk şeklini tasvip ettiğini ve onun ortaya çıkışını İslam toplumu açısından olumlu karşıladığı söylenebilir. Ancak ona göre tıpkı kelamın tarihi serüveninde olduğu gibi tasavvufun tarihi serüveninde de bir *felsefeleşme* vakası görülmüş ve bunun sonucunda o 'pratik' olmaktan çıkıp 'teori' olmaya yönelmiştir. Felsefeleşmesiyle birlikte o artık varlık, evren, tanrı, tanrının özü ve sıfatları gibi sorunlar hakkında bir felsefi metafiziğe dönüşmüştür.

Yine İbni Haldun'un epistemolojisinden bilmekteyiz ki ona göre ilahi dünyanın varlıklarının özleri doğaları gereği insani kavrayışın dışındadır; dolayısıyla onlar hakkında tek bilgi kaynağımız peygamberin getirdiği vahiyde ifade edilmiş olanlardır. O halde İbni Haldun'a göre yapılması gereken şey onlarla ilgili olarak vahye kulak vermek ve onun talep ettiği ibadet ve pratikleri gerçekleştirmektir; ilahi, en yüce mutluluk ancak ve sadece bu yolla elde edilir.
O halde şu sonuca varabiliriz: İbni Haldun'a göre ister felsefi-akli bilimlerden metafizik olsun isterse vaz'i-nakli bilimlerden kelam ve tasavvufun felsefeleşmiş şekli olsun, onlar ilgilenmemeleri gereken şeylerle ilgilenen bilimlerdir. Dolayısıyla bu bakımdan onların kesin bilgi iddiaları bütünüyle geçersizdir. Çünkü bu iki farklı bilim grubunun kesinlik kriteri epistemolojik bakımdan farklı ilkelerden gelmektedir: Felsefi akli bilimlerin kriteri doğrulama (tahkik), yani doğal-duyusal dünyaya ilişkin birinci dereceden makullere dayanan bilgilerin nesnesine tekabül edip etmediğinin akılsal-mantıksal olarak araştırılmasıdır; vaz'i-nakli bilimlerin kesinlik kriteri ise bizzat dinin kendisinden gelmektedir; yani varlığını, içimize bıraktığı istenç ve eğilimlere yönelik etkilerinden ötürü sezdiğimiz ve varlığı hakkında elimizde sadık rüyaların tanıklığından başka kanıtımız olmayan, insani akılsal kavrayışı aşan ilahi tinsel dünyaya ilişkin olarak peygamberin bildirdiklerine iman etmeye dayanır. Dolayısıyla İbni Haldun'a göre eğer her biri kendi alanında kalırsa, yani felsefe felsefe olarak, din de din olarak kalırsa, teorik bakımdan, ikisi arasında herhangi bir çatışmadan söz edilemez.

IV

Sorunumuzla ilgisi bakımından genel karakteristiklerinde ortaya koymaya çalıştığımız bilimler sınıflamasında göze çarpan şu iki nokta tespit edilebilir: Birinci olarak İbni Haldun'un felsefi bilimlerden söz ederken, antik Yunan felsefesinin İslam dünyasındaki takipçileri olan filozofların, yani *felâsife*nin yaptığı felsefi bilimler sınıflamasına sadık kalmadığını, çünkü filozofların 'pratik bilimler' dediği siyaset felsefesi, etik ve ev ekonomisini felsefi bilimler kategorisinde saymadığını, sadece, onların 'teorik bilimler' olarak adlandırdıkları bilimleri saydığını; ikinci olarak ise, yaratıcısı olduğunu beyan ettiği *umran* bilimini ve tarih bilimini bu iki bilim sınıfının hiçbirinde anmadığını görürüz[11]. Bunun gerekçelerine ilişkin olarak İbni

[10] MR III, s. 76-81, MU Cilt 2, 849-53.

[11] Bu konuya ilişkin değerlendirmeler için bkz. Muhsin Mahdi *Ibn Khaldun's Philosophy of History*,

Haldun'un doğrudan yaptığı herhangi bir açıklama yoktur. Ancak onun bilgi konusundaki görüşleri ve bilimler sınıflamasında izlediği mantık göz önünde bulundurulduğunda bunun gerekçelerini anlaşılabilir.

Bilindiği gibi felasife, aristotelesçi bilim sınıflamasının mantığına uygun olarak teorik biilimleri değişmez, zorunlu şeylerin gerçek doğasını ortaya koymayı amaçlayan bilimler olarak; pratik bilimleri ise her zaman bir olumsallık içeren, değiştirilmesi mümkün, iradi seçmeye dayanan insani eylem alanıyla ilgili bilimler olarak tanımlar. Filozoflar, esasında siyaset felsefesi ve etikten ibaret gördükleri pratik bilimlerden hareketle, hakikatin rasyonel bilgisine uygun olarak ideal bir toplumsal-siyasal düzenin ve ahlaksal hayatın insani bilgelikle tesis edilebileceğini ve bu yolla insanın en yüksek mutluluğu elde edebileceğini iddia etmişleridir. İbni Haldun filozofların pratik felsefeden söz ettiklerinin ve onu tam da böyle tanımladıklarının farkındandır. Çünkü *Mukaddime*'nin Altıncı Bölüm'ünün 'Felsefenin Reddi'[12] kısmında İbni Haldun'un söz konusu ettiği ve eleştirdiği şey aslında filozofların rasyonel metafiziğe dayanan siyaset ve ahlak felsefeleridir; entelektüalist mutluluk teorileridir. Şimdi bunu, yani İbni Haldun'un filozofların pratik felsefe olarak adlandırdıkları siyaset ve ahlak felsefesinin farkında olduğu gerçeğini aklımızda tutarak ikinci noktaya, *umran* ve tarih bilimlerini neden herhangi bir bilim sınıfına sokmadığı olgusuna gelelim.

Umran bilimini herhangi bir bilim kategorisinde anmamasının makul gerekçesi, İbni Haldun'un, söz konusu bilimin kendisi tarafından yaratıldığı, onun kendisinden önce var olmadığı iddiasıdır. Çünkü onun *Mukaddime*'de bilim sınıflaması yaptığı ve bilimleri değerlendirdiği bölümün başlığı "Çağımızdaki Umranda Mevcut Olan Bilimler"dir. Bu bakımdan umran bilimi, İbni Haldun'un çağındaki umranda mevcut değildir, dolayısıyla onu herhangi bir bilim sınıfında anmaması doğaldır. Ancak tarih bilimi çağındaki umranda mevcuttur; hatta o İslam toplumunda teşekkül eden ilk bilimlerdendir ve bilim tasniflerinde her zaman için İslamî bilimler kategorisinde gösterilir[13]. İbni Haldun da bunun böyle olduğunun farkındadır; çünkü o, *Mukaddime*'nin yazılış gerekçesini oluşturan tarihi bilimsel bir disiplin olarak tesis girişiminde bulunurken, kendisinden önce İslam dünyasında, esas olarak hadis tarihçiliği etrafında şekillenen, konusu hadisler olmadığında bile büyük ölçüde hadis tarihçiliğinin metodolojisini izleyen bir tür tarihçiliğin var olduğundan söz etmektedir. Ona göre bu tür tarihçilik aslında bilimsel tarihçilik değil hikayeciliktir[14]. O halde aslında, İbni Haldun'un kendisini İslam dünyasında tarihi ilk defa bilimsellik kategorisine çıkaran, onu bilimsel olarak inşa eden biri olarak gördüğünü, bu yüzden onu herhangi bir bilim kategorisine sokmadığını düşünebiliriz.

İbni Haldun'a göre genel olarak tarihin amacı geçmişte yaşanan olaylardan haber vermektir. Tarih bunu iki şekilde de yapabilir: Yüzeysel olarak ve derin bir biçimde. Yüzeysel anlamı itibariyle tarih geçmişte yaşanmış olan veya yaşandığı iddia edilen olayları nakletmekten ibarettir. Derin anlamı itibariyle tarih ise varolan şeylerin nedenleri ve kaynakları hakkında ince bir açıklamayı, olayların nasıl ve niçin meydana geldiğinin derin bilgisini içerir. Bu bakımdan o ilkelerini felsefeden alır ve bir felsefi disiplin olarak değerlendirilmeyi hak eder[15].

George Allen and Unwin, London, 1957, s. 82-84, A. Arslan, age. 371-75

[12] MR III, s. 246-258; MU Cilt 2, 950-956

[13] A. Arslan *age*,s. 65

[14] Bkz. MR I, 171-177;MU I,198-205

[15] MR I, s. 6; MU Cilt 1, 158

İbni Haldun'a göre tarihçinin, neden ve nasıl meydana geldiğine ilişkin ince bir açıklamayla haberlerini vereceği tikel tarihsel olayların, kendilerinden ötürü meydana geldikleri genel veya tümel nedenlerinin bilgisine, yani insani toplumsal örgütlenmenin doğasının bilgisine sahip olması gerekir ki, bunu da *umran* bilimi sağlayacaktır. Ona göre insani toplumsal örgütlenmede ister ona özü gereği ait olarak isterse de ilineksel olarak meydana gelsin, meydana gelen her şey belli koşullara göre meydana gelmektedir; dolayısıyla ancak olayların meydana geliş koşullarının bilgisine sahip olan tarihçi tarihsel olaylar hakkında nedenleriyle birlikte haberler verebilir, doğru haberi yanlış haberden ayırt edebilir[16].

Yukarıdaki sorumuza tekrar dönecek olursak, daha önce hiçbir şekilde felsefi bilimler katalogunda sayılmayan tarih bilimini, İbni Haldun, ilk defa kendisinin felsefi bir içeriğe kavuşturduğunu düşünmekte ve bunu açıkça da beyan etmektedir. *Umran* bilimine gelince, yöntemine ilişkin yaptığı açıklamalardan anlaşılacağı gibi o da doğruluğu tahkik edilebilir bilgiler vermeyi hedeflen ve bu bakımdan elbette felsefi olarak adlandırılması gereken bir bilimdir. O halde İbni Haldun'un felsefi bilimler sınıfına pratik bilimleri koymamasının nedeni, pratik bilimlerin, özellikle de hakim pratik bilim olan siyasal felsefenin olumsallıklar alanı olarak gördüğü ve üzerinde metafizik tasavvurlara göre tasarrufta bulunacağını öngördüğü insani toplumsal-siyasal örgütlenmenin, aslında bir zorunluluklar alanı olduğunu düşünmüş olmasıdır. Böyle düşünmekle o sadece siyasal felsefenin değil aynı zamanda siyasal teolojinin de bu alanla ilgili taleplerini geçersiz kılacağını düşünmektedir[17].

Öyleyse toplumsal-siyasal örgütlenmenin, İbni Haldun'un ifadesiyle umranın konusuna upuygun olan felsefi bilim, tarih ve umran bilimi veya umran biliminin metodolojik desteği ile tahkim edilmiş tarih bilimidir. İbni Haldun için siyasal felsefenin yerini tarih bilimi ikame etmektedir veya ikame etmelidir. Böylece o felsefe-din ilişkileri sorununda, siyasal felsefe ile siyasal teoloji dolayımında cereyan eden en önemli çatışma alanını, kelimenin gerçek anlamında *nötrleştirmek*tedir. İbni Haldun'a göre tarih bilimi aracılığıyla şunu bilme imkanı kazanacağız: İnsani siyasal-toplumsal örgütlenme, ister felsefe ister din cephesinden gelsin ideal metafizik ilkelerden hareketle iradi müdahalelerle manipüle edilebilen olumsallıklar alanı değil, zorunluluklar alanıdır. Bu yüzden felsefi bir bilim olarak tarih 'teorik felsefenin' tanımında içkin olduğu gibi, söz konusu alanı 'kendilerinde değişiklik meydana getiremeyeceğimiz' şeyler olarak görür ve dolayısıyla konusunu 'nasıl olması gerektiği' ilkesinden değil 'nasıl olduğu' ilkesinden hareketle ele alır.

Gelelim pratik felsefenin ikincisine; ahlak felsefesi ile ilgili olarak İbni Haldun'un tutumuna. Bilindiği gibi platon-aristotelesçi gelenekte en yüksek mutluluğun en yüksek formu, hakikatin bilgisiyle, siyasal toplumda ve onun aracılığıyla elde edilenidir ki bunu siyasal felsefe mümkün kılabilir. Ahlak felsefesi ise bunun mümkün olmadığı durumda kendisiyle yetineceğimiz bireysel en yüksek mutluluğun elde edilmesini sağlar. Kuşkusuz bu da büyük ölçüde teorik, rasyonel bir metafiziğe bağlıdır. Bu geleneğin İslam dünyasındaki takipçileri için de bu böyledir.

---

[16] MR I, s. 76-79, MU Cilt 2, 202-205

[17] Çünkü siyasal teoloji de tıpkı siyasal felsefe gibi toplumsal-siyasal alanın hakikat tasavvuruna göre iradi olarak düzenlenebileceği iddiasındadır; tek farkla, onun hakikat tasavvuru din cephesinden veya vahiyden gelmektedir. Siyasal felsefeyle siyasal teolojinin bu iddiaları İslam dünyasında felsefe ve din arasındaki ilişkiyi çatışma hattına sokan en önemli sebeplerdendir. Bu konuda İbni Haldun'u da içeren ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Zerrin Kurtoğlu, *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*, İletişim Yay., İst., 1999.

İbni Haldun'un rasyonel metafizikler hakkındaki tutumunu hatırlayalım: Tinsel-ilahi alan doğası gereği insan aklının sınırlarını aşar, bu alanla ilgili sözü dine bırakmak gerekir. Kuşkusuz ki tinsel-ilahi alanla temas kurmak ve ilahi mutluluğu elde etmek mümkündür. Ancak bu 'araçsal-teknik, mantıksal' akıl yürütmelerle değil, zikir, riyazet ve Allah'a ibadetle olur ki, bunun en güzel örneğini ilk Müslümanların yaşam tarzlarında ve daha sonra bu yaşam tarzına dönüş davetini içeren tasavvufta buluruz. O halde denilebilir ki İbni Haldun ahlak felsefesinin yerine de felsefeleşmiş şekliyle değil ama orijinal şekliyle, yani bir pratik ve yaşama tarzı olarak tasavvufu geçirir[18].

Başlarken, İbni Haldun'un toplumsal-siyasal alanla ilgili olarak gerçekçi-rasyonel bir tutum benimseme konusunda ısrarcı olurken aynı zamanda tasavvufa karşı bir sempatisinin olduğunu; bunun, ilk bakışta, İbni Haldun'un düşünce dünyasının bir tutarsızlığı olarak görülebileceğini, ancak epistemolojisi dikkate alındığında, genel olarak varlık, özel olarak da felsefe ve din hakkındaki görüşlerinin doğal-mantıksal bir sonucu olduğunu ifade etmiştim. Kanımca epistemolojisinden ve bilim sınıflamasının mantığından yeteri kadar açık bir biçimde görülmektedir ki İbni Haldun için iki dünya vardır: Duyusal- somut dünya ve tinsel-ilahi dünya. Ona göre birincisinin uygun bilgisini, kendisini, duyusal dünyada karşılığı olan, birinci dereceden makullerden veya tümellerden oluşturulmuş, dolayısıyla doğruluğu tahkik edilebilir bilgiyle sınırlandırmış veya sınırlandıracak olan felsefe verir. Doğası gereği insani-akılsal kavrayışın sınırlarını aşan, ancak insanın kendisiyle temas kurması mümkün olan tinsel-ilahi dünyanın uygun bilgisini ise din verir. İbni Haldun'a göre din insana ilahi dünyanın varlığını fark ettirip insanın ona yönelmesini, onunla temas kurup nihai kurtuluşa ermesini ve dolayısıyla en yüksek, ebedi mutluluğu elde etmesini mümkün kılar. Yukarıda da belirtildiği gibi İbni Haldun, dışsal (zahirî) ve içsel (batınî) ibadetlerle ilgili tekliflerden oluşan dinin asli yanını içsel olan ibadetlerin oluşturduğunu ve bunun da ideal formunu bir yaşama biçimi ve pratik olarak tasavvufun temsil ettiğini düşünmektedir. İbni Haldun'a göre tasavvufi hayat tarzı başlangıçları itibarıyla her ne kadar bir kılavuzu, mürşidi gerektirse de, asıl olarak o, 'bireysel bir deneyim'dir ve onunla elde edilen haz ve mutluluğun dille upuygun olarak ifade edilmesi olanaksızdır.

İbni Haldun'un tasavvufa ilişkin görüşleri söz konusu olduğunda çoğunlukla dile getirilen şey, onun böyle düşündüğü halde buna uygun bir hayat tarzı sürdürmediğidir; yani düşünceleri ile hayat tarzı arasında açıkça bir tutarsızlık olduğudur[19]. Bu büyük ölçüde doğru olabilir. Ancak burada bahis konusu ettiğim tutarlılık İbni Haldun'un düşünceleri ile hayat tazı arasındaki değil düşünce sisteminin, epistemolojisinin iç-tutarlılığıdır ki kanımca, açık bir biçimde görülmüş olmalıdır ki, bu bakımdan onun tutarsızlığından söz edilemez.

İster fiziksel ister insani toplumsal-siyasal hayat cephesinden olsun duyusal-doğal dünyanın İbni Haldun'a göre 'bilebileceğimiz ancak kendilerinde herhangi bir değişiklik meydana getiremeyeceğimiz' bir yapısı vardır. Bir ideale veya hakikate göre kendilerinde değişiklik meydana getirebileceğimiz, iradi seçimin konusu olan şeyler aslında büyük ölçüde dinin ilahi dünya hakkındaki teklifleriyle ilgili davranış ve yaşantılarımızdır. Kuşkusuz, İbni Haldun dinin bu dünyada yaşayan insana tekliflerde bulunduğunun ve dolayısıyla onun bu dünyayla da ilgili

[18] İbni Haldun'un 'felsefi ahlak'la ilgili eleştirileri ve ideal bir ahlak olarak tasavvuf hakkındaki görüşleri için bkz. Mehmet Kuyurtar *İbni Haldun'un Ahlak Hakkındaki Görüşleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ege.Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 1992

[19] Miya Syrier, "İbni Hladun and Islamic Mysticism", *Islamic Culture*, XXI, 1947, s. 264-302; Stephen Casewit, "The Mystical Side of the Moqaddimah, "Islamic Quarterly", XXIX, No: 3, 198 s. 172-185; Fadlau Shehadi "Theism, Mysiticism and Scientific History in Ibn Khaldun", *Islamic Theology and Philosopyh* içinde, (ed.) M.E. Marmura, State Uni. Of New York, Albany 1984

bir boyutunun olduğunun farkındadır. Nitekim insani toplumsal örgütlenme (umran) açısından zorunlu olmadığı halde onda arızi olarak dinsel siyasal rejimler ortaya çıkabilmektedir. Ancak bu dünyada kurumsal olarak teessüs ettiği andan itibaren din de bu bakımdan bu dünyanın zorunlu süreçlerine tabi olur. Yani İbni Haldun için sosyal bir gerçeklik olarak din ile bir kurtuluş metafiziği olarak din birbirinden farklıdır ve onun için 'din olmak' bakımından asıl olan bu ikinci anlamında dindir.

Açıktır ki bu tutumun İbni Haldun'un felsefe ve din ilişkileri sorunu konusundaki görüşleri, sosyal ve siyasal teorisi açısından bazı sonuçları vardır: Görüldüğü gibi İbni Haldun için felsefe bilimdir veya bilim olmalıdır; din ahlaktır veya ahlak olmalıdır. Ona göre felsefe-din ilişkileri ancak bu perspektiften ideal bir çözüm zeminine oturtulabilir. Böylece o felsefeyi her türlü değer alanının dışında tutarak, felsefenin insan açısından en yaratıcı boyutunu, yani pratik felsefeyi iptal etmekte ve böylece insani bilgelik alanını daraltmaktadır. Felsefeye ilişkin bu bakış aşısının özel olarak İbni Haldun'un sosyal ve siyasal teorisi açısından, genel olarak İslam dünyasındaki felsefe-din ilişkileri sorunun tarihi serüveni açısından ne ifade ettiği ayrı bir yazının konusu olmayı hak etmektedir.

Kaynaklar

Ahmad, Z., *The Epistemology of Ibn Khaldun*, Roudledge Curzon, London, 2003

Arslan, A., *İbni Haldun*, Vadi Yay., Ankara, 1997

el-Cabiri, A.,*Felsefi Mirasımız ve Biz*, Çev.: Said Aykut, Kitabevi Yay., İst., 2000,

Casewit, S., "The Mystical Side of the Moqaddimah, "Islamic Quarterly", XXIX, No: 3, 198 s. 172-185

Hassan, Ü., *İbni Haldun Metodu ve Siyaset Teorisi*, Sevinç Matbaası, Ankara, 1982, s. 95-124

İbni Haldun, *Mukaddime*, 2 Cilt, Hazırlayan: Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İst., 2004

İbni Haldun, *Tasavvuf'un Mahiyeti: Şifau's-Sail*, Çev.: Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İst., 1984

Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, An Introduction to History, Trnas. from the Arabic by F.Rosenthal in three Vol., Roudledge and Kegan Paul, London, 1958

Kurtoğlu Z., *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku*, İletişim Yay., İst., 1999.

Kuyurtar, M., *İbni Haldun'un Ahlak Hakkındaki Görüşleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ege.Üni. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 1992

Mahdi M., *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, G. Allen&Unwin Pr., London, 1957.

Shehadi, F. "Theism, Mysiticism and Scientific History in Ibn Khaldun", *Islamic Theology and Philosopyh* içinde, (ed.) M..E. Marmura, State Uni. Of New York, Albany 1984

Syrier, M., "İbni Haldun and Islamic Mysticism", *Islamic Culture*, XXI, 1947, s. 264-302

John Locke ve ahlaki özerkliğin sınırları

Güven Bakırezer

Modern siyasi düşünceyi John Locke kadar etkileyen çok az kişi olmuştur. Locke'un yaptığı, esasen, modern toplum için gerekli siyasi ilkeleri özetlemek ve ahlaken temellendirmekti. Two Treatises of Government'ta (Hükümet Üzerine İki İnceleme) insanın ussallığı ve buna bağlı olarak özgürlüğü ve eşitliğinden hareketle uygar/siyasal toplumu rızaya dayalı bir sözleşme çerçevesinde temellendirdi, sözleşmeye aykırı davranan hükümete direnme hakkını savundu. Ahlak alanında müstakil bir eser vermedi, ama argümanı ahlakiydi. Essays on the Law of Nature'da (Doğa Yasası Üzerine Denemeler) varlığını iddia ettiği ve An Essay concerning Human Understanding'te (İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme) üzerinde durduğu evrensel ahlaki yasa bencil ihtiyaçları frenliyor ve aslında böylece kısmen de olsa tatmin bulmalarına olanak sağlıyordu. Ahlak yasası aslında bireyin özerkliğini garanti altına alıyordu, ama muhtemelen yasa nosyonu ile çelişkili göründüğü için yazılarında ahlaki özerklik kavramını kullanmadı. Ahlak yasasının karışmadığı ahlaken nötr eylem alanında ise muhtemelen insan bilgisinin sınırlılığı bireysel özerkliğe hoşgörü göstermeyi zorunlu kılıyordu. Human Understanding'te insanın hem fiziki hem de fizik-ötesi dünyayı bilme kapasitesinin sınırlarına dikkat çekti. A Letter concerning Toleration'da (Hoşgörü Üzerine Bir Mektup) cennet için garanti verilemeyeceğinden bahisle dinsel hoşgörüyü önemli ölçüde savundu.

Locke çelişkilerle malul liste başı düşünürlerden biri olarak kabul edilir ve bu yüzden hakkında farklı ve hatta karşıt yorumlar olagelmiştir. Çelişkilerden bir kısmı siyasi pozisyonuna ilişkindir. Erken dönem eseri Two Tracts on Government'ta (Hükümet Üzerine İki Risale) yasa yapıcının ahlaken nötr alan üzerindeki iktidarına ilişkin kullandığı otoriter dil dinsel hoşgörü üzerine sonraki yazılarında giderek kaybolmuştur, ama sorunu tayin edici

biçimde daima ilişkilendirdiği ve savunmaktan hiç vazgeçmediği kamu çıkarı ilkesinin neyi gerektirdiği tartışmaya açıktır. Second Treatise of Government'ın revizyona uğramış olduğunu kuvvetle düşündürten pasajları arasındaki açık ifade çelişkileri yurttaşlığın kapsamını nasıl düşündüğü ve dolayısıyla hangi toplumsal kesimlerin siyasi programını savunduğuna dair çok farklı yorumlara neden olmuştur. Çelişkilerin bir kısmı da metodolojisine ilişkindir ve ama muhtemelen siyasi sonuçları vardır. Human Understanding'te bilginin yegane kaynağı olarak savunduğu deneyciliği ile Second Treatise'de insanın özgürlüğü ve eşitliğine ilişkin metafizik kabulü arasındaki çelişki belki de özgürlük ve eşitliğin uylaşı olarak kabulünün bir toplumsal sözleşmedeki her noktayı uylaşı kapsamına sokacağı endişesinden kaynaklanıyordu. Yine deneyciliği ve akılcılığı (aklın nihai yargıç olması) ile çelişecek biçimde, The Reasonableness of Christianity'de (Hıristiyanlığın Akla Uygunluğu) ahlaki eylemi güvence altına almak için deney ve akıl ötesine müracaatı ve Tanrı'nın vereceği ödül ve cezadan yarar umması somut toplumsal çelişkileri tümüyle çözecek bir siyasal tasarısının yokluğundan kaynaklanıyor olmalıydı.

Bu yazıyı uyaran Locke'un kişilerin gönüllü birlikteliğini hedefleyen sözleşme/rıza teorisi ve bunu kişilere özerklik sağlayan/bırakan evrensel bir ahlak yasası nosyonu ile temellendirişidir. Locke'un argümanı aslında son derece devrimcidir ve bize modern dünyanın bir eleştirisini de verir. Yazının savı, giderek belirginleşeceği üzerine, Locke'un kendi argümanının mantıksal sonuçlarına tümüyle razı olmadığı veya sessiz kaldığıdır. Yazı Locke'un siyasi pozisyonunu tarihsel bağlamına oturtmayı amaçlamıyor; bu yüzden argümanı modern toplumunun ekonomik, siyasi, hukuki gerekleri ile ilişkilendirilmeyecek ve bu bağlamda söylediklerinin zamanı için radikal sayılabilecek bir meşrulaştırma girişimi olduğu da gösterilmeyecek. Yazı yine Locke'un ifade ve metodoloji düzeyinde çelişkilerini tek tek açmayı da amaçlamıyor; bunun yerine, modern toplumu çelişkileriyle beraber kabullenen realizminin argümanına getirdiği sınırlara işaret etmek tercih edilecek. Bu yazı Locke'un argümanı içinde çalışıyor; ama eserlerindeki dağınıklık, açıklıktan uzaklık ve boşluklar, ifadelerini yeniden örgütleyerek argümanını betimleyici biçimde yeniden kuran tutarlı bir anlatı geliştirmeyi zorunlu hale getiriyor. Argüman kurulurken, görüşleri sırasıyla konunun gerektirdiği ölçüde bilgi kuramı, ahlak kuramı, gerektiği ölçüde siyaset kuramı, ve nihayet ahlaki özerlik olarak bölümlendirilecek.

I BİLGİ KURAMI

Locke'a göre zihinde doğuştan kavram ve ilkeler yoktu.[1] Bilgimizin "tümünün temelinde deney" vardı. İnsan zihni hayatın başlangıcında boş bir "beyaz kağıt" olarak düşünülebilirdi ve anlığımızı düşüncenin gereçleri ile donatan şey "ya dışsal duyulur şeyler üzerinde ya da zihnimizin algıladığımız ya da düşündüğümüz şeylerle ilgili olarak yaptığı içsel işlemler üzerinde yaptığımız gözlemler"di.[2] Anlığımızın nesnesi olan her şey Locke'un özgün terimiyle "ide"ydi[3] ve bütün idelerimiz "duyum"dan ve iç duyum dediği "düşünüm"den geliyordu.[4] "Dışsal nesneler, zihne, hepsi de kendilerinin bizde ürettiği değişik algılar olan, duyulur ideleri sağlar, zihin de

[1] John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, I. *The Works of John Locke*, 12. baskı, cilt I ve II (London: 1824) içinde. Gönderme yeri eserin evrensel bölümlendirilmesine göre yapılacağından sayfa numarası verilmeyecektir.
[2] Locke, *Human Understanding*, II.I.2.
[3] A.g.e., I.I.8.
[4] A.g.e., II.I.3-4.

anlığa kendi işlemlerinin idelerini sağlar."[5] Açık kılmak gerekirse, Locke için, duyum deneyimine sahip olmadan düşünüm deneyimine sahip olunamazdı, zihnin işlemleri duyular aracılığı ile dışardan ideler alınmasıyla başlardı. Herhangi bir idenin olgusal karşılığı bulunmasa bile, zihne bu ideyi düşündürten olgusal dünyadan gelen malzemeydi, matematikte, metafizikte, ahlakta olduğu gibi.[6]

Locke'un bütün idelerimizin kaynağında duyum deneyiminin bulunduğunu düşünmesi bilgi kuramının en temel sorunlarından birine, dış dünyanın varlığından kuşkuya bir yanıttı. Locke dış dünyanın varlığından kuşku duymuyordu, edimsel olarak zihnimizde belli algıların uyanması bunun kanıtıydı.[7] Bilgi kuramının bir diğer temel sorununa, dış dünya ile duyusal algıların zihinde ürettiği ideler arasındaki ilişkiye gelince, Locke bunu bir örtüşme ilişkisi olarak düşünemezdi, çünkü cisimlerin kendileri değil ideleri zihindeydi, başka deyişle ideler sadece temsillerdi. Locke ilişkiyi bir uyuşma ilişkisi olarak düşünüyordu, bilgimiz, ancak idelerimizle şeyler arasında bir "uyuşma" bulunduğu sürece "gerçek" bilgiydi.[8] Cisimlerin nitelikleri olan basit ideler, "yalnızca şeylerdeki belli bir duyum üreten gücü" anlattıklarından, "kopya" olmalarına karşın kesinlikle "upuygun"dular.[9] Bu yüzden, basit ideler ile şeylerin varoluşu arasındaki uyuşma gerçek bilgi için yeterliydi.[10] Öte yandan, yine kopya olan cisim karmaşık ideleri yetkin, upuygun değildiler. Çünkü basit idelerin bir araya gelmesiyle oluşan bir cisim karmaşık idesinin bu cisimde bulunan her nitelik ve gücü içermesi olanaksızdı. Zihin bunu sağlayacak deneyleri tüketmemiştir. Fakat eğer hepsini içerseydi bile, karmaşık ideler bize cismin özünü vermezlerdi. Çünkü cisimlerin niteliklerinin ve güçlerinin bir arada varoluşunu gözleyebiliriz, fakat bu nitelik ve güçlerin aralarındaki bütün bağlantıları bilemeyiz, "kesin ve kuşku götürmez nedensellik ya da birlikte-varoluş kuralları kurmayı hiçbir zaman başaramayız".[11] Bu yüzden adına töz dediğimiz, basit ideleri üzerinde taşıyan ve nedeni olan bir taban varsayarız.[12] Locke böylece nesneler dünyasını konu alan bilişsel faaliyet alanında "bilimsel" bilgiye ulaşılabileceğini düşünmüyordu.[13] Deneysel bilgiye ulaşılabilirdi ama bir "yetkin bilim"e ulaşılamazdı.[14] Hatta deney ile ulaştığımız, bilgi bile değil, "yargı ve kanı"ydı, sadece hayatta kolaylık sağlardı.[15]

Locke'a göre zihnin, bütün düşünce ve uslamlamalarının dolaysız nesneleri olarak gözlemlediği ya da gözlemleyebildiği şeyler "yalnızca kendi ideleri" olduğundan, "bütün bilgimizin onların çevresinde döneceği" açıktı."[16] Buna göre, "bilgi, iki idemiz arasındaki bağlantı ve uyuşma ya da uyuşmama ve karşıtlığın algılanmasıdır."[17] Bu uyuşma bazen salt "sezgi" ile doğrudan (örneğin ak ile kara arasındaki uyuşmazlık), bazen de başka idelerin aracılığına başvurarak "tanıtlama" ile (bir üçgenin üç açısının toplamı ile iki dik açının toplamı arasındaki

[5] A.g.e., II.I.5.
[6] John Locke, *Essays on the Law of Nature*, Ed. W. von Leyden (Oxford: Oxford University Press, 1970), s. 151. Bundan sonra *Law of Nature*.
[7] Locke, *Human Understanding*, IV.XI.2-8.
[8] A.g.e., IV.IV.3.
[9] A.g.e., II.XXXI.12.
[10] A.g.e., IV.IV.4.
[11] A.g.e., II.XXXI.13; IV.III.10-13, 16.
[12] A.g.e., II.XXIII.1-3.
[13] A.g.e., IV.III.26.
[14] A.g.e., IV.III.29.
[15] A.g.e., IV.XII.10.
[16] A.g.e., IV.I.1.
[17] A.g.e., IV.I.2.

uyuşma) anlaşılırdı.[18] Tanıtlamanın her adımında sezgisel bilgi gerekliydi.[19] Locke'a göre, cisimlerin upuygun ideleri olmadığı için kesinlik ve tanıtlama bu sahada savlanamayacak şeylerdi.[20] Buna karşın, Locke için, cisimlerin doğası ile ilgili olmayan, salt idelerle ilişkili olan bilişsel etkinlik sahaları bu bilgi yolları ile yetkin doğruluk içerecek üzere kurulabilirdi. Çünkü "cisimlerinkiler dışındaki bütün karmaşık idelerimiz zihnin kendisinin yaptığı, bir şeyin kopyası olmak amacıyla yapılmayan, kendilerinin asılları olacak herhangi bir şeyin varoluşuna da bağlanmış olmayan ilkörnekler olduklarından, bunlarda gerçek bilgi için zorunlu olan bir uyuşmanın bulunmayışı söz konusu değildir." Bu tür idelerimiz "herhangi bir şeye benzemediği için bizi o şey üzerinde yanıltması da olanaksızdır."[21] Cebir ve geometri böyleydi, çünkü örneğin geometrik şekillere dair önermelerin doğruluğunun o şekillerin yeryüzünde bulunmasına gereksinimi yoktu.[22]

Ahlak da Locke'a göre böyleydi ve ahlaksal idelerimiz de gerçek bilgi üretirdi,[23] çünkü örneğin erdemler dünyadaki edimsel varoluşlarından bağımsız olarak düşünülmüştü.[24] Ahlaki ideleri insanların yapmaları sorun teşkil etmezdi, adalet, ılımlılık gibi idelerin neyi temsil ettikleri belirli olduktan sonra, aralarındaki uyuşma ya da uyuşmama görülebilirdi.[25] Gerçi duyulur imleri olan (göz önüne getirilebilen) matematiksel idelerin neyi temsil ettiği açıkken, ahlaki ideler yalnız sözcüklerle anlatılabilir ve bu yüzden belirsizlik taşırlardı, ancak bu güçlük tanımlar üzerinde anlaşmakla giderilebilirdi.[26] Öte yandan ahlaki ideler üzerinde sağlanacak kavramsal netlik eylemlerin iyi ya da kötü, doğru ya da yanlış olduğunu göstermezdi. Eylemlerin ahlakiliği ancak bir kurala gönderme ile belirlenebilirdi.[27] Dolayısıyla Locke'un ahlakı "tanıtlanmaya elverişli" bir bilim olarak kurma programı hem ideler arasındaki uyuşmayı aramak hem de "apaçık önermeler"den hareketle "doğru ve yanlışın ölçüleri"ni gösterecek kuralları bulmaktan oluşuyordu.[28] Locke kavramlar üzerinde anlaşmak suretiyle tutarlı önermeler oluşturulabileceğine ilişkin iki örnek verdi: İlki, mülkiyet idesini "bir şey üzerindeki hak" ve adaletsizlik idesini "bu hakkın gaspı ya da çiğnenmesi" olarak tanımlamak suretiyle "Mülkiyetin olmadığı yerde adaletsizlik de olmaz" önermesi. İkincisi, salt özgürlüğü "herkesin istediğini yapması" olarak tanımlamak suretiyle "Hiçbir hükümet salt özgürlük vermez" önermesi.[29] Fakat bu önermeler eylemi sınırlayan ya da eyleme yönelten kural koyucu önermeler değildi. Çünkü kural koyucu önermeler kavramlara ilişkin belirli önkabuller gerektirir. Örneğin hak, daha doğrusu hakkın varlığı doğadan mı gelir, Tanrı mı bahşeder, yoksa insanlar arasındaki bir uylaşı mıdır? Dahası hakkın somut içeriği kolektif midir, özel mi, özel ise nereye kadar? Yine örneğin insan özgür müdür, özgür ise kaynağı doğadan mı, Tanrı'dan mı, toplumsal

[18] A.g.e., IV.II.1-2.
[19] A.g.e., IV.II.7.
[20] A.g.e., IV.III.26.
[21] A.g.e., IV.IV.5.
[22] A.g.e., IV.IV.6.
[23] A.g.e., IV.IV.7.
[24] A.g.e., IV.IV.8.
[25] A.g.e., IV.IV.9.
[26] A.g.e., IV.III.19.
[27] Locke, *Human Understanding*, II.XXVIII.14-16. Örneğin "düello" bazı ülkelerdeki adetlere göre erdem, bazı hükümet yasalarına göre suç, ve ilahi yasaya göre günahtı (II.XXVIII.15). Yine "çalma", eğer örneğin bir delinin yanlışını önlemek için kılıcı alınmışsa ilahi yasa nazarında günah değildi (II.XXVIII.16).
[28] A.g.e., IV.III.18; John W. Yolton, *Locke and the Compass of Human Understanding: A Selective Commentary on the 'Essay'* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 163–64.
[29] Locke, *Human Understanding*, IV.III.18.

uylaşıdan mı gelir? Somut içeriği bakımından özgürlük nereye kadar vardır, negatif midir, pozitif mi? Locke'un eserlerinde kural koyucu önermeler de vardı ve vaaz ettiği ahlaki kuralların tümü kavramlar üzerinde belirli önkabullere dayanıyordu. Bu önkabullere ve dolayısıyla ahlaki kurallara evrensel bir geçerlilik vermek üzere müracaatı gerekli gördüğü iki ide vardı. Ancak "gücü, bilgeliği ve iyiliği sonsuz" olan bir yüce varlık ve "anlayan ve ussal" bir yaratık olarak insan ideleri bizde açıkça oluştuktan sonra "ödevlerimizin ve eylem kurallarımızın temelleri" ahlakı tanıtlanmaya elverişli bilimler arasına sokacaktı.[30]

Locke'a göre Tanrı vardı, çünkü salt hiçlik bir gerçek varlık üretemezdi, başlangıcı olanı da bir şeyin üretmesi gerekirdi.[31] Tanrı'ya itaat ussaldı, çünkü o öncesiz, en güçlü ve en bilgili bir varlıktı.[32] Tanrı "doğanın gidişini değiştirme gücünde olan"dı, mucizeler "iyi desteklendiklerinde" güven kazanırlardı.[33] Fakat melekler, ölümden sonraki yaşam gibi deneyin ötesinde ve aklın üstündeki şeyler tümüyle inanç konularıydı.[34] Locke'a göre doğruya ulaşmanın yollarından biri vahiy dediğimiz Tanrı'nın tanıklığıydı ve bundan kuşkuya düşülmezdi, ancak bunun bir vahiy olduğuna ve vahyi yani onu dile getiren terimlerin anlamını doğru anladığımıza güvenmemiz gerekirdi.[35] Alınan ve ilan edilen haberin vahiy olduğunu bilmek için dışsal ve görülür işaretler lazımdı, haberi getirene verilmiş güçler gibi.[36] Terimlerin anlamının güvenilirliği sorunu ise, özgün ve aktarmalı vahiy arasındaki farktan kaynaklanıyordu. Özgün vahiy Tanrı'nın herhangi bir kimsenin zihnine koyduğu izlenimdi. Aktarmalı vahiy ise o izlenimlerin başkalarına sözcüklerle iletilmesiydi. Fakat esinlenen kimse başkalarına onların duyu ve düşünümle edinmiş olmadıkları basit ideler iletemez, dolayısıyla vahiy yeni basit idelerden oluşuyorsa bunlar sözcüklerle iletilemezdi.[37] Akıl, doğal ilkelerden çıkarılamayacak önermeleri, eğer vahiy oldukları sonucuna varıyorsa, kabule hazırdı.[38] Ancak açık sezgisel bilgimize karşı olan hiçbir önerme ilahi vahiy olarak kabul edilemezdi.[39] Bizim için akıl ile ve doğal yoldan edindiğimiz doğrular için ise vahyi kullanmak gereksizdi.[40] Akıl "bizim son yargıcımız ve her şey için son yol göstericimiz"di.[41]

II AHLAK KURAMI

Locke evrensel ve objektif bir ahlak yasasının varlığına ve gerekliliğine inanıyordu. Ahlaki yasayı amacına bağlı olarak ilahi veya doğa yasası olarak adlandırdı. İsim farkı yasanın bilinme biçiminden geliyordu, vahiy yoluyla veya duyu verileri ile çalışan akıl yoluyla. Bununla birlikte, ilahi vahyin tam bir bilgisi insanlara ulaşmadığından, doğa yasasından başka ilahi ve bağlayıcı gücü olan bir yasa yoktu.[42] Locke'un doğa yasasının varlığına ilişkin ileri sürdüğü kanıtlar aslında kanıtladıklarını bildirdikleri şeyi varsayıyorlardı, ama onun doğa yasası kavramından

[30] A.g.e., IV.III.18.
[31] A.g.e., IV.X.3.
[32] A.g.e., IV.X.4-6.
[33] A.g.e., IV.XVI.13.
[34] A.g.e., IV.XVIII.7.
[35] A.g.e., IV.XVI.14.
[36] A.g.e., IV.XIX.15.
[37] A.g.e., IV.XVIII.3.
[38] A.g.e., IV.XIX.14.
[39] A.g.e., IV.XVIII.5.
[40] A.g.e., IV.XVIII.4.
[41] A.g.e., IV.XIX.14.
[42] Locke, *Essays on the Law of Nature*,189.

ne anladığını da gösteriyorlardı.[43] Birinci kanıta göre her şeyin bir işlevi vardı, insanı ayırt eden ussallığıydı ve dolayısıyla işlevi akla göre davranmaktı. İkinci kanıta göre kötü davranışta bulunan hiç kimsenin kendi yargılamasında kendini temize çıkaramadığı gerçeği vardı. Üçüncü kanıta göre evrende her şey doğasına uygun bir yasaya göre hareket ederdi. Dördüncü kanıta göre doğa yasası olmasaydı toplum olamazdı. Hükümetler çıkarların güvenliği için var olmakla beraber doğa yasası olmadan keyfi hale gelirler ve yaptıkları yasalara itaat yükümlülüğü doğuramazlardı. Bireyler arasındaki özel sözleşmelere doğa yasası olmasaydı vefa gösterilmezdi. Beşinci kanıta göre ahlaki eylem ve sonuçları (doğruluk ve yanlışlık, iyilik ve kötülük, erdem ve erdemsizlik, ödül ve ceza) ancak doğa yasası ile mümkün hale gelebilir, aksi halde geriye sadece haz ve yarar kalırdı.[44]

Beşinci kanıt sadece ahlakın varlığı için ahlaki yasanın gerekliliğini bildiriyordu. İkinci kanıt vicdani yargının varlığına, dördüncü kanıt ise toplumun varlığına dayanıyordu, ama ne vicdani yargı ne de toplumdaki ahlak kuralları ve hükümet yasaları evrensel ve objektif ahlaki yasanın kendisi değildi. Locke insanların eylemlerinin doğruluğunu ve yanlışlığını saptamak üzere başvurdukları çeşitli yasalar saydı ve bunlar arasında hiyerarşik bir ilişki kurdu. Yaptığı bir ayrıma göre dört tür yasa vardı: ilahi ya da ahlaki yasa (vahiy ile bilindiğinde pozitif yasa, akıl ile keşfedildiğinde doğa yasası), insani yasa (sivil toplum yasası), kardeşlik (hayırseverlik) yasası, özel yasa (akit yasası ve vicdani yasa).[45] Bir diğer ayrımında benzer ama bu kez üç tür yasa saydı ve niteledi: ilahi yasa, yurttaşlık yasası, düşünce ya da saygınlık yasası. İlki eylemlerin günah mı yoksa sevap mı olduğunu, ikincisi suç olup olmadığını, üçüncüsü erdem mi yoksa kötülük mü olduğunu söylerdi.[46] İlahi yasa "doğanın ışığıyla" (akıl) veya vahiy yoluyla bilinebilirdi; yaptırımı öteki dünyadaki ödül ve cezalardı; "ahlaksal doğruluğun tek gerçek mihenk taşı"ydı.[47] Yurttaşlık yasası toplumun kendi bireylerinin eylemleri için koyduğu yasaydı.[48] Düşünce veya saygınlık yasası ("felsefi yasa" da diyordu) belli bir yerdeki yargılar, özsözler veya alışkanlıklardan gelir, "örtük ve sözsüz bir anlaşma" olarak bulunurdu; yaptırımı onaylama veya beğenmeme, övme veya yermeydi.[49] Locke'un yasa sınıflamasında alttaki yasalar üsttekilere tâbi olmalıydı, aralarındaki hiyerarşik düzenin bozulması anarşiden başka sonuç veremezdi.[50]

Locke için ahlak yasası vicdani özgürlükten daima önce geliyordu, çünkü vicdani özgürlükte ahlaki öznelcilik potansiyeli vardı.[51] Locke'un doğuştan ilkelerin varlığına karşı tartışması da esasen barındırdığı ahlaki öznelcilik eğilimi yüzündendi. Tartışma bir yere kadar isabetsizdi, çünkü doğuştan kelimesi metaforik bir anlama sahipti, yoksa hiç kimse kelimenin gerçek anlamıyla bilginin doğuştan var olduğunu söylemiyordu. Doktrinin gerçek anlamı insanın bilmeye doğuştan yatkınlığıydı ve Locke da zaten böyle düşünüyordu. Fakat

---

[43] John Colman, *John Locke's Moral Philosophy* (Edinburg: Edinburg University Press, 1983), s. 30.

[44] *Law of Nature*, s. 113–121.

[45] John Locke, *Second Tract. Two Tracts on Government*, Ed. Philip Abrams (Cambridge: Cambridge University Press, 1967) içinde, s. 221–226.

[46] *Human Understanding*, II.XXVIII.7.

[47] *Human Understanding*, II.XXVIII.8.

[48] *Human Understanding*, II.XXVIII.9.

[49] *Human Understanding*, II.XXVIII.10.

[50] *Second Tract*, s. 226–227.

[51] 17. yüzyıl ortalarında İngiltere'de Püriten pozisyon bireyi ve vicdanı, Anglikan pozisyon ise yasalar halinde ifade edilmiş objektif ve evrensel bir ahlaki düzeni vurguluyordu. Mesele esasen vurgu farkı olsa da, vicdani özgürlükte ahlaki öznelcilik eğilimi vardı. Colman, s. 10.

doktrin ahlak alanında sezgicilik olarak ortaya çıkıyordu. Bu bilme biçimine göre, kişi dolaysız biçimde, yani aklın duyu deneyimini işlemesine gerek olmadan, ahlaki hakikati kavrayabilirdi. Daha önemlisi iyi, doğru, malı-meli gibi temel ahlaki terimler haz ve acı gibi doğadan gelen ve ahlaki olmayan terimlerle tanımlanamazdı. Daha da önemlisi, odak ahlaktan ahlaki faile kaydırıldığında, ahlakın özerkliğinin yerini ahlaki failin özerkliği alıyordu ki vicdan lehine genel ahlaki kuralların terkine kadar gidilebiliyordu. Locke'un hepsine itirazı vardı. Bilişsel süreçte sezginin yeri olmakla birlikte, yetersizdi. Olgular arasında ahlaki ve ahlaki olmamak bakımından kapanmaz bir mesafe olduğuna inanmıyordu. En önemlisi de, yasasız vicdan olamazdı, ya da daha doğru deyişle vicdanın doğru hüküm verebilmesi için yasaya ihtiyacı vardı.[52]

Locke'un kastettiği kuşkusuz evrensel ve objektif ahlak yasasıydı, hiyerarşinin aşağısında yer alan yasaların doğruluğu ahlak yasası ile uyumlarına bağlıydı. Locke geleneksel düşünce veya saygınlık yasasının kaynağında evrensel bir birlik olduğunu düşünüyor ve bütün olarak bu yasanın güvenilir bir yanı olduğunu kabul ediyordu. Geriye dönen herkes geleneğin ilk kaynağında doğa yasasını ilahi yoldan almış ya da duyularla kavramış birileri bulacaktı.[53] Farklı toplumlarda erdem ve kötülük değişmişse de, çoğu kısmı ile her yerde aynı kalmış, doğa yasasının gerçek sınırları oldukça iyi saklanmıştı.[54] Fakat yine de, doğa yasası bozulmaya uğramıştı ve ortada farklı ve hatta çatışan ahlaki gelenekler vardı. Dolayısıyla gelenek ile aktarılan düşünce yasasının doğruluğu problemi ortaya çıkıyordu.[55] Locke için Tanrı tarafından ne emredilen ne de yasaklanan, dolayısıyla "ahlaken ne iyi ne de kötü", tümüyle "nötr" eylemlerden oluşan bir alan vardı,[56] ve yurttaşlık yasasının konusunu oluşturuyordu.[57] Yurttaşlık yasası potansiyel olarak yasa koyucunun keyfiliğine daima açıktı, yasaların zorla uygulanması halinde ise yurttaşlar içten gelen bir duyguyla kendilerini yasalara itaatle yükümlü saymayacaklardı. Sivil yasalar "kendi doğaları gereği" bağlayıcı değillerdi, aksine bu bağlayıcı gücü "üstlere itaati ve toplum barışını korumayı emreden doğa yasası"ndan alırlardı.[58] Ülkelerin yerel yasaları, "ancak düzenlenirken esas alınan ve yorumlarında kullanılan doğa yasası üzerine temellendikleri oranda doğru"ydular.[59]

Locke'a göre doğa insana doğuştan kılgısal ilkeler olarak mutluluğu isteme ve acıdan kaçınmayı vermişti.[60] Locke'un deneyci bilgi kuramı çerçevesinde, şeyler yalnızca haz ve acıya göre iyi ya da kötüydü. Hazza yol açan ya da hazzı artıran şeye ya da acıyı kaldıran şeye iyi, acıyı üreten ya da artıran ya da hazzı azaltan şeye de kötü denirdi.[61] Kişide arzuyu uyandıran sadece mutluluktu, elde edilebilecek en büyük haz.[62] Bununla birlikte, arzu aslında kaygıdan başka bir şey değildi. İyinin eksikliği "kaygı" vermedikçe, örneğin kişi yoksulluğundan bir

[52] Locke'un doğuştan bilgi kuramı ve sezgici ahlak karşısındaki pozisyonu için bkz. Colman, s. 51-69.
[53] *Law of Nature*, s. 131.
[54] *Human Understanding*, II.XXVIII.11.
[55] Farklı kültürlerin farklı ahlaki pratikleri için özellikle bkz. *Law of Nature*, Bölüm V.
[56] *Second Tract*, s. 221.
[57] *Second Tract*, s. 223.
[58] *Law of Nature*, s. 119, 189.
[59] John Locke, *Second Treatise*, 12. *Two Treatises of Government*, Ed. Peter Laslett (Cambridge: Cambridge University Press, 2005) içinde. Gönderme yerini gösteren numara paragrafa aittir.
[60] *Human Understanding*, I.III.3.
[61] *Human Understanding*, II.XX.2.
[62] *Human Understanding*, II.XXI.41-42.

sıkıntı duymuyorsa, zenginliğin yoksulluktan daha iyi olduğu gösterilse ve benimsetilse dâhi, harekete geçmezdi. İradeyi belirleyen kişinin mevcut durumda içinde bulunduğu kaygıydı, "en büyük iyilik" değil.[63] Yine de Locke kişinin arzular/kaygılar tarafından mekanik biçimde harekete geçirildiğini düşünmüyordu. Kişinin iradesi "genellikle" kaygılar tarafından belirlenirdi, fakat kişinin "birçok durumlarda" arzularının tatminini (kaygılarının giderilmesini) askıya alma gücü vardı.[64] Ussal varlık olmanın ayrıcalığı ile, kendisini gerçek mutluluğa götürüp götürmeyeceğini inceleyene kadar, arzularının iradesini belirlemesini engelleyebilirdi. Nihai yargıyı yeterli incelemeden sonra vermek kişinin iktidarı dâhilindeydi.[65] Bu askıya alabilme gücü, Locke'a göre, özgürlüğün kaynağıydı.[66]

Bütün insanların mutluluğu istemelerine karşın, yaptıkları "değişik ve karşıt" seçimler, Locke'a göre, "iyinin ardından gitmediklerini değil, aynı şeyin herkes için aynı biçimde iyi olmadığını" kanıtlardı. Bu arayış çeşitleri "herkesin kendi mutluluğunu aynı şeyde görmediği"ni gösterirdi; biri bilgi, diğeri av peşine düşerdi, biri uçarılık, diğeri düzenlilik. Bu yüzden hekim göz hastasına verdiği yanıtta "haklı"ydı: "size şarap içmek görmekten daha büyük zevk veriyorsa sizin için şarap iyidir; fakat görme zevkini içki zevkinden daha büyük buluyorsanız, şarap kötüdür."[67] Fakat bu Locke'un zevkleri ve zevklerin göreliliğini tümüyle onayladığı anlamına gelmiyordu. Locke'un da kabul ettiği gibi zevklerin göreliliği "insanların neden sıklıkla daha kötüyü daha iyiye tercih ettiği"ni açıklamıyordu.[68] Locke için bunun ardında "yanlış hükümler" vardı ve ancak ahlak, "gerçek temelleri üzerine inşa edildiğinde", düşünen herkesin seçimini belirleyebilirdi.[69] Fiziksel ve anlık zevklere düşkünlük ve acıdan her nasılsa kaçınmak doğal arzusu tüm kötü eylemlerin ve hayatın düzensizliklerinin çıktığı köktü.[70] Eylemin ilkeleri insanın arzularındaydı, ama bunlar doğuştan ahlaki ilkeler olmaktan çok uzaktı. Eğer tümüyle serbest bırakılsalar, insanları tüm ahlakın alt-üst oluşuna sürüklerlerdi. Ahlak yasaları bu aşırı arzulara fren ve kısıt olarak konmuştu.[71] Locke'un ahlak anlayışında temel ahlaki kavram "doğruluk"tu,[72] ve hedonizmi doğa yasası kavramı ile çelişkili değildi.

Bekleneceği gibi, Locke'un doğa yasasının içeriği için bakacağı yer insan doğasıydı, zira doğa yasası "insan doğasına sıkıca kök salmış" bir olguydu.[73] İnsan doğasında Locke'a göre üç eğilim vardı: Tanrı hakkında düşünmek, başkaları ile birlikte yaşamak, kendini korumak.[74] Birlikte yaşamak rahatlık ve gereksinimden kaynaklandığı kadar,[75] ortak insanlık duygusu ve arkadaşlık kaygısından da kaynaklanıyordu.[76] Locke için bu tür duygular aslında diğerkâmlıktan kaynaklanmıyordu. Örneğin başkalarını sevmek sık sık karşılığında alınan hizmet, sohbet gibi nedenlerdendi. Öte yandan arkadaşlarının ve hatta insanlığın mutluluğundan zevk alan daha

[63] *Human Understanding*, II.XXI.31-35.
[64] *Human Understanding*, II.XXI.47.
[65] *Human Understanding*, II.XXI.52.
[66] *Human Understanding*, II.XXI.47.
[67] *Human Understanding*, II/XXI, 54.
[68] *Human Understanding*, II.XXI.56.
[69] *Human Understanding*, II.XXI.70.
[70] John Locke, *Some Thoughts concerning Education*, 48. *The Works of John Locke*, 12. baskı, cilt VIII (London: 1824) içinde. Bundan sonra *Education*. Gönderme yerini gösteren numara paragrafa aittir.
[71] *Human Understanding*, I.III.13.
[72] Colman, s. 69.
[73] *Law of Nature*, s. 199.
[74] *Law of Nature*, s. 157–159.
[75] *Second Treatise*, 77.
[76] *Law of Nature*, s. 205.

soylu kişiler de vardı. Fakat aslında bu soylu sevgi durumlarında da kişiler kendilerinde zevk üretecek kadar kendi karakterlerine uygun bir şey fikrine sahiptiler.[77] Kendini koruma güdüsü ise daha çocuklukta insanlara hükmetme ve eşyalara sahip olma arzularında açıktı.[78] Kendini koruma, yetişkin çağda da, insanların "belki de gereğinden fazla" dikkatlerini yönelttikleri bir eğilimdi.[79] İnsanlar kendi özel durumlarına uygulanması söz konusu olduğunda doğa yasasını bağlayıcı bir yasa olarak kabule yanaşmayacak kadar kendi çıkarları tarafından yönlendirilirlerdi.[80] Tarih ve deneyim insanların çoğunun kendi çıkarlarını kamu çıkarına yeğ tuttuğunu gösteriyordu.[81]

Doğa yasasının temel ilkesi buradan, verili insan doğasından, elde edilecekti. Locke bu temel ilke ile doğa yasasının tüm diğer ve daha az açık kurallarının üzerine inşa edileceği ve kendisinden çıkarılabileceği dayanağı kastetti.[82] Locke'un doğa yasasının temel ilkesi olarak neyi reddettiği açıktı. Özel çıkarların takibi veya aynı anlamda yararlılık ilkesi insanlık için "en zararlı düşünce" ve "her türlü alçaklığa kapı aralamak"tı.[83] Bütün insanların özel çıkarlarını bir ve aynı zamanda gözetmek olanaksız olduğundan bu ilkenin çiğnenmesi kaçınılmazdı.[84] Kişinin sadece elinde bulunana sahip olmasına değil, yararlı diye elde ettiği her şeye sahip çıkmasına izin verildiği takdirde ne şahsi mülkiyet, ne adalet, ne de dostluk ve cömertlik kalırdı. Hem insanlık hem de güven duyguları ortadan kalkar, doğa yasası bir "savaş durumu" olarak anlaşılmış olurdu.[85] İnsan hayatındaki "ödeve ilişkin" eylemlerin hiç biri sadece yarardan çıkarılamazdı. Erdemlerin büyük çoğunluğu ve en yüksek olanları "kendi kaybımız pahasına başkalarına yaptığımız iyilikler"den oluşuyordu.[86] Yararlılık, Locke'a göre, "doğa yasasının veya yükümlülüğün temeli değil, ona itaat etmenin sonucu"ydu.[87]

Öte yandan Locke doğa yasasının temel ilkesini açıkça ifade de etmedi. Asgari kaygısı bireyleri toplum halinde bir arada tutmaktı ve bunun yolu kişilerin negatif yükümlülüklerini yerine getirmesiydi. Doğa yasası, yani "akıl", kendisine danışacak tüm insanlığa şunu öğretirdi: "herkes eşit ve bağımsız olduğundan, hiç kimse başkasının hayatına, sağlığına, özgürlüğüne, ve mülkiyetine zarar vermemelidir".[88] "Bütün insanlar eşit biçimde tek ve aynı yasanın altındayken, eğer verdiğim sözü kendi yararım için çiğnememe izin verilseydi başka herkese de izin verilirdi ve ardından neye sahipsem tüm diğer insanların zor ve aldatmasına maruz kalırdı".[89] Locke'un bu asgari kaygısından gelen kurallar istediği kuvvetli toplumsal bağları garanti edecek kapsama sahip değildi. Locke'a göre, temel doğa yasası "insanoğlunun varlığının sürdürülmesi"ydi.[90] Bu ilke kendini korumadan farklı olarak örneğin yardım gibi pozitif yükümlülükleri de içeriyordu. Locke için doğa yasasının pozitif kuralları vardı; pozitif kuralların tam bir dökümünü vermedi, ama "Tanrı'ya sevgi, kendimize ve komşularımıza yardım"ı andı.[91] Fakat Locke'un yardım

[77] "Pleasure and Pain. The Passions", *Law of Nature* içinde, s. 265–267.
[78] *Education*, 103–105.
[79] *Law of Nature*, s. 159.
[80] *Second Treatise*, 124.
[81] *Human Understanding*, IV.XVI.7.
[82] *Law of Nature*, s. 205.
[83] *Law of Nature*, s. 205, 211.
[84] *Law of Nature*, s. 211.
[85] *Law of Nature*, s. 213.
[86] *Law of Nature*, s. 207.
[87] *Law of Nature*, s. 215.
[88] *Second Treatise*, 6.
[89] "Morality" başlıklı bitmemiş makalesinden. Colman, s. 195.
[90] *Second Treatise*, 135.
[91] Colman, s. 198.

kavramı geçinmek için başka vasıtası olmayan kişiyi "aşırı yokluk" durumundan kurtarmayı ifade eden oldukça sınırlı bir anlama sahipti.[92] Locke için daha ve belki de en kapsamlı kural "kendini sevdiğin gibi komşunu sev"di. Locke'a göre insan toplumunu düzenlemek için bu kural öyle temel bir gerçekti ki, "sadece onunla" kişi "toplumsal ahlaktaki tüm problem ve tereddütlere güçlük çekmeden son verebilir"di.[93] Öyle görünüyor ki Locke'un inandığı biçimsel formülasyon, "ahlakın en sarsılmaz kuralı ve her toplumsal erdemin temeli" diye nitelediği, "İnsanın, başkasına, kendisine davranılmasını istediği gibi davranması gereği"ydi.[94]

Locke'a göre doğa yasası "tüm ussal varlıklar için açık ve anlaşılır"dı,[95] "tüm insanlar doğa tarafından akılla donatılmış"tı ve "doğa yasası akılla bilinebilir"di.[96] Yine de, genel olarak "yardımsız aklın ahlakı açık ve ikna edici bir ışık ile gerçek temeli üzerine tüm kısımlarında kurması çok zor bir görev"di ve dinsiz filozoflar bile doğa yasalarının değil tümünü, en önemlilerini dâhi keşfedememişlerdi.[97] İnsanlığın büyük bölümünün ise doğa yasasını bilmesi beklenemezdi. Bazı insanlar aklın ışığını kullanmazlar, bazıları kötü adetler yüzünden iyi ile kötüyü ayırt edemezlerdi, bazılarında ise zihnin kavrayış hızı doğal bir noksanlık nedeniyle doğanın gizli emirlerini aydınlatamayacak kadar ağırdı.[98] Fakat insanlığın büyük bölümüne doğa yasası tanıtlansaydı bile verili insan doğası göz önüne alındığında doğa yasasına uyması nasıl beklenebilirdi? Locke'a göre, başkalarına yaptığımız iyilik bize yansıdığından ve aralıksız ve geçmeyen zevk verdiğinden zevkimizi genişletir ve güvence altına alırdı.[99] Fakat Locke'un kastettiği manevi tatmin evrensel bir olgu değildi. Locke doğa yasasına uymanın her somut durumda kişiye anlık yarar getirmediğinin farkındaydı. Hatta, ironi ile dile getirdiği gibi, erdemli hayat bu dünyada acıdan başka bir şey değildi, kötü hayat ise devamlı zevk.[100] Bu durumda herhangi bir ahlaki öğreti doğa yasalarını kapsasaydı bile, önerilerini "yükümlülük" doğuracak ahlaki yasalara sadece "ödül ve ceza" veren yüce bir "yasa-koyucu" dönüştürebilirdi.[101] Locke'un nihai müracaatı öteki dünyaydı.

Locke ahlaken iradeci, daha doğrusu dinsel iradeciydi, yani ahlak yasasının Tanrı'nın iradesinden geldiğini düşünüyordu. Doğa yasası doğanın ışığıyla bilinebilen ve ussal doğaya neyin uyup neyin uymadığını gösteren ve tam da bu sebeple "emredici ve yasaklayıcı" olan "ilahi iradenin buyruğu"ydu.[102] Yasanın sebebi üstün bir iradenin emriydi, neyin yapılması ve yapılmamasına dair bir bağlayıcılığı vardı ve yükümlülük doğuruyordu.[103] Locke'a göre bütün yükümlülükler sadece cezalandırılma korkusundan değil, doğru olanın ussal bir şekilde

---

[92] John Locke, *First Treatise*, 42. *Two Treatises of Government*, Ed. Peter Laslett (Cambridge: Cambridge University Press, 2005) içinde. Gönderme yerini gösteren numara paragrafa aittir.

[93] John locke, *Of the Conduct of the Understanding*, 43. *The Works of John Locke*, 12. baskı, cilt II (London: 1824) içinde. Gönderme yeri paragraf numarasına aittir.

[94] *Human Understanding*, I.III.4. Kant sonradan bu önermeyi bencilce bulmuş ve yerine öyle bir maksime göre davran ki tüm insanlığa yasa olarak önerebilesin ilkesini getirmişti. Fakat Locke'un, insanoğlunun varlığının sürdürülmesi çerçevesinde kendi ilkesel formülasyonuna pozitif bir içerik verdiği açıktı.

[95] *Second Treatise*, 124.

[96] *Law of Nature*, s. 115.

[97] John Locke, *The Reasonableness of Christianity, as Delivered in the Scriptures. The Works of John Locke*, 12. baskı, cilt VI (London: 1824) içinde, s. 139–140. Bundan sonra *Reasonableness of Christianity*.

[98] *Law of Nature*, s. 115.

[99] Colman, s. 200.

[100] *Human Understanding*, II.XXI.70.

[101] *Reasonableness of Christianity*, s. 141–144.

[102] *Law of Nature*, s. 111.

[103] *Law of Nature*, s. 111–113.

kavranmış olmasından gelirdi.[104] Tanrı'ya karşı yükümlülük kısmen yaratıcı varlığın yarattığı varlık üzerinde sahip olduğu "hak"tan kaynaklanmaktaydı.[105] İnsan yaratıcısına sadece varlığını başlattığı için değil, sahip olduğu ve olabileceği her şeyi de borçluydu, yoktan yaratıldığı gibi, yaratıcısı dilerse yokluğa da indirilebilirdi, dolayısıyla tam bir adalet ve en yüksek zorunlulukla yaratıcısının iradesine tâbiydi.[106] Tanrı'ya karşı yükümlülük kısmen de yasa yapıcının "ilahi hikmet"inden kaynaklanıyordu.[107] Fakat bu hikmetin, en azından tümüyle, ne olduğu insanın ussal kapasitesinin ötesindeydi.[108] Locke Tanrı'nın en bilgili ve en güçlü varlık oluşundan hareketle iyi olduğuna da inanıyordu, ama hiçbir yerde Tanrı'nın iyiliğini tanıtlamadı. Deney verileri ile çalışan akıl için Tanrı'nın iyiliği ve adaleti ancak yarattığı dünyada görülebilirdi. Tanrı iyi bir insan doğası ve adil bir düzen mi yaratmıştı?[109] Locke'un bu sorulara cevabı yoktu, ama yetersizlik sanki sadece "tanıtlama için gerekli boş zamandan ya da kapasiteden mahrum" olan insanlığın büyük bölümüne aitmiş gibi davrandı: İnsanlığın büyük bölümü "bilemez"di ve o yüzden "inanması gerekir"di. Duyacakları "basit komutlar" onları "itaat altına almanın kesin ve tek yolu"ydu.[110]

III (SİYASET KURAMI)

Doğa yasası Locke'un siyaset kuramının da temelindeydi. Doğa yasası tarafından yönetilen ve doğa durumu diye adlandırdığı varsayıma dayalı geçmiş kurgusu uygar toplumun siyasal ilkelerini kurmak için insanlık durumunun temel özelliklerini kavramsallaştırma olanağı veriyordu. Locke'a göre doğa durumu "yetkin bir özgürlük" durumuydu; insanların "doğa yasasının sınırları içinde, izin istemeksizin ve başka herhangi birinin isteğine bağlı olmaksızın, eylemlerini düzenleme ve mülkleri ve kişilikleri üzerinde uygun olduğunu düşündükleri biçimde tasarrufta bulunma" durumuydu. Yine bu bir "eşitlik" durumuydu: "bütün güç ve yetki hiç kimsenin diğerinden daha fazlasına sahip olamayacağı biçimde karşılıklı"ydı.[111] Başka deyişle, "tüm insanlar doğa tarafından eşit kılınmışlar"dı; yani herkes "bir başkasının otorite ya da iradesine tâbi olmaksızın" "doğal özgürlüğüne" "eşit hakla" sahipti.[112] Dolayısıyla, doğa durumu "her istediğini yapabilme hakkının olduğu bir durum değil"di.[113] Doğa durumu bir "barış, iyi

[104] Kişinin esir alınarak satıldığı korsana itaati cezalandırılma korkusundandı, ama itaat etmediğinde vicdanı huzurluydu; kendi rızasıyla idaresi altına girdiği yöneticiye itaati ise sadece cezalandırılma korkusundan değildi, zira itaat etmediğinde vicdanı kınardı. *Law of Nature*, s. 185.

[105] *Law of Nature*, s. 183.

[106] *Law of Nature*, s. 187.

[107] *Law of Nature*, s. 183.

[108] *Reasonableness of Christianity*, s. 134.

[109] Colman'a göre Locke tanıtlayıcı bir ahlak sisteminin ana hatlarını bile çizememişti ve bunun nedeni hayırseverlik ilkesini temel doğa yasası olarak kurmanın bir yolunu bulamaması olabilirdi. Colman, s. 204. Schneewind'e göre ise Locke'un başarısızlığının ve dolayısıyla bir ahlak eseri yayınlamamasının nedeni yardımseverliğin temellendirilmesi problemi değil, Tanrı'nın adil bir yönetici olduğunu –bırakalım kanıtlamayı– ileri sürmenin tatminkâr bir yolunu bulamamasından kaynaklanan utanmaydı. J. B. Schneewind, "Locke's Moral Philosophy", Vere Chappell (ed), *The Cambridge Companion to Locke* (Cambridge, Cambridge University Press, 1994) içinde, s. 217, 220.

[110] *Reasonableness of Christianity*, s. 146.

[111] *Second Treatise*, 4.

[112] *Second Treatise*, 54.

[113] *Second Treatise*, 6.

niyet, karşılıklı yardım ve koruma" durumuydu. [114]

Doğa durumu "bütün ayrıcalıklarına karşın" aslında "kötü bir durum"du.[115] Bir sorun olduğunda, insanlar arasında "yargıçlık yapacak otoriteye sahip ortak bir üst" yoktu. [116] Çoğunluk "insaf ve adaletin sıkı gözleyicisi" olmadığından insan "korkular ve sürekli tehlikelerle dolu" bir durumdaydı.[117] Doğa durumu aslında savaş durumuna, bir "düşmanlık, ihanet, şiddet ve karşılıklı yok etme" durumuna açıktı.[118] Savaş durumunda birbiriyle çekişen insanlar arasında karar verecek bir otorite olmadığından en küçük bir uzlaşmazlık insanı sona götürmeye eğilimliydi.[119] Doğa durumundaki bu güvensizlik ve savaş durumuna açıklık insanların doğa durumunu terk etmesinin ve kendilerini topluma sokmalarının bir büyük nedeniydi.[120] Başka deyişle, insanların devletlerde birleşmelerinin ve kendilerini hükümet altına sokmalarının ana amacı, kendisinin genel bir adlandırma ile "mülkiyet" dediği, "yaşamları, özgürlükleri, ve mallarının karşılıklı korunması"ydı.[121] Yeni uygar durumda, insan, korunma kadar, "aynı topluluktaki diğerlerinin emeğinden, yardımından ve dostluğundan birçok kolaylıklar da" elde edecekti.[122] Bunların karşılığında ise doğa durumunda sahip olduğu iki özgürlüğünden/iktidarından vazgeçecekti: "toplumun iyiliği, refahı, ve güvenliği gerektirdiği ölçüde doğal özgürlüğünü" ve "doğa yasasına karşı işlenmiş suçları cezalandırma iktidarı"nı terk edecekti.[123]

Locke için uygar/siyasal toplum gönüllü bir birliktelikti. Kuruluşunda herhangi bir sayıdaki insanın gönüllü sözleşme ve karşılıklı rızası vardı. Herhangi bir sayıdaki insan bir topluluk ya da hükümet kurmak üzere rıza verdiklerinde bir siyasi yapı oluşturmuş olurlardı.[124] Siyasal iktidar kökenini "sadece sözleşme ve anlaşmadan ve topluluğu kuranların karşılıklı rızasından" alırdı.[125] Locke'a göre çocuklar uyrukluk bakımından atalarının yapmış olduğu sözleşme ile bağlı değildi. Çocuklar "herhangi bir ülke ya da hükümetin uyruğu olarak doğmaz"dı. Bir çocuk reşit olma yaşına dek, "babasının terbiyesi ve otoritesi altında"; ve sonra "özgür" bir insandı, "kendisini hangi hükümetin altına koyacağı, kendisini hangi siyasi yapı ile birleştireceği konusunda" özgürdü.[126] Dolayısıyla, "hükümet altında doğmuş" ama şimdi "özgür" insanların rızası, "onları hükümet üyesi yapan tek şey", sıra kendilerine geldiğinde ayrı olarak verilirdi.[127] Locke için kişiyi toplumun üyesi yapan rızanın açık veya örtük biçimlerde verilişi üyeliğin bağlayıcılığı üzerinde hukuken farklı sonuçlar doğuruyordu. Buna göre, "fiili anlaşma ve herhangi bir açık bildirim ile bir devlete rıza veren kişi sürekli ve vazgeçilemez biçimde onun bir uyruğu olmaya ve değiştirilemez biçimde öyle kalmaya zorunlu"ydu ve "bir daha asla doğa durumunun özgürlüğü içinde olamaz"dı. Ta ki altında bulunduğu hükümet herhangi bir felaket sebebiyle dağılsın ya da kamusal bir karar onu artık hükümetin bir üyesi olmaktan çıkarsın. Rıza örtülü biçimde, örneğin babanın toprağını kullanmak suretiyle, verildiğinde

[114] *Second Treatise*, 19.
[115] *Second Treatise*, 127.
[116] *Second Treatise*, 19.
[117] *Second Treatise*, 123.
[118] *Second Treatise*, 19.
[119] *Second Treatise*, 21.
[120] *Second Treatise*, 123, 21.
[121] *Second Treatise*, 123-124.
[122] *Second Treatise*, 130.
[123] *Second Treatise*, 128, 130.
[124] *Second Treatise*, 95.
[125] *Second Treatise*, 171.
[126] *Second Treatise*, 118.
[127] *Second Treatise*, 117.

ise, kişi istediğinde "gidip kendini herhangi bir devlet ile bütünleştirmekte ya da boş bir yerde, dünyanın bulabileceği boş ve mülk edinilmemiş herhangi bir kısmında, yeni birini başlatmak üzere başkaları ile anlaşmakta" özgürdü.[128]

Locke için rıza yasalara uyma yükümlülüğünün de temelindeydi. Locke'a göre örtük rıza verenler de yasalara uymakla yükümlüydü: "bir hükümetin hükümranlık alanlarının herhangi bir kısmının mülküne ya da kullanımına sahip olan her insan, kullanımı boyunca, bu hükümetin altındaki herhangi bir insan gibi, örtük onayını dolaylı olarak vermiştir ve bundan sonra bu hükümetin yasalarına itaate zorunludur". Bu kullanım ister toprak sahipliği, ister kiralama, ister karayolunda dolaşma şeklinde olsun, kişinin bu hükümetin topraklarında olması yeter.[129] Locke örtük rızanın varlığını siyasi iktidarın egemenliği altındaki topraklarda bulunmak şeklinde öylesine geniş bir ölçekte tanımlıyordu ki, yasaların içeriğini (kendi terminolojisi içinde doğa yasası ile uyumunu) dikkatsizce gözden kaçırmış olduğu düşünülse bile, rızanın tanımındaki gerçek gönüllülük kuşkulu hale geliyordu. Ülkeyi terk ve üyelikten çıkma haklarının varlığı gerçek rızanın varlığını garanti edebilir miydi?[130]

Locke için kuruluş sözleşmesinin toplumun gelecekteki üyeleri için belirli bir bağlayıcılığı vardı: kuruluş sözleşmesi devletin toprak bütünlüğünü öngörüyor ve toprakları üzerindeki hükümranlığını sürekli kılıyordu; ve bunun da üyeliği düzenleyici bir işlevi vardı. Locke'a göre her insan kendini bir devlet ile bütünleştirirken "sahip olduğu ya da başka bir hükümete ait olmayıp da edineceği mülkü de topluluğa katar ve teslim eder"di. Başka deyişle "daha önceden özgür olan kişiliğini bir devletle birleştiren kişi, aynı şekilde, daha önce özgür olan mülkünü de onunla birleştirir"di. Artık hem kişi hem de mülk, "var olduğu sürece devletin hükümranlığına tâbi" hale gelirdi. Bu andan itibaren devletin altında ve onunla ilişkili toprağın herhangi bir kısmını miras, satın alma, izin ya da diğer yollarla kullanan kişi o toprağı "o toprağın altında olduğu koşullar ile" almalıydı.[131] Dolayısıyla, "devletler hükümranlık alanlarının herhangi bir kısmının ayrılmasına ya da topluluklarından olmayanlar tarafından kullanılmasına izin vermedikleri için, çocuk doğal olarak babasının servetini ancak babasının tâbi olduğu koşullar altında, toplumun bir üyesi haline gelmek suretiyle, kullanabilir"di,[132] ve eğer "hükümete bu tür örtülü bir rızadan başka bir şey vermemiş olan toprak sahibi" üyelikten çıkmak isterse "bağışlama, satma ya da başka yollarla söz konusu mülkünü" bırakmak zorundaydı.[133]

Locke için bütün sözleşme siyasal bir topluma girmekten ibaretti ya da olması gerekirdi.[134] Başka deyişle hükümet/devlet biçimine (ya da aynı anlama gelmek üzere yasamanın hangi ellere verildiğine) ilişkin bir mutabakat içermiyordu. Bunu tayin edecek olan çoğunluktu. Rıza veren herkes "çoğunluğun diğerleri adına eylemde bulunma ve karar verme hakkına sahip olduğu"nu kabul etmiş ve kendini "çoğunluğun belirleyiciliğine ve kararına uymak yükümlülüğü" altına koymuş olurdu.[135] Zira, topluluk "her bireyin rızası" ile oluştuğundan

[128] *Second Treatise*, 121.
[129] *Second Treatise*, 119.
[130] Locke'un siyasi yükümlülüğün şartı olarak örtük rızayı temellendirmedeki başarısızlığı için bkz. A. John Simmons, *On the Edge of Anarchy: Locke, Consent, and the Limits of Society* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1993), Bölüm Yedi ve Sekiz.
[131] *Second Treatise*, 120.
[132] *Second Treatise*, 117.
[133] *Second Treatise*, 121.
[134] *Second Treatise*, 99.
[135] *Second Treatise*, 95, 97.

"bir bütün olarak eylemde bulunma iktidarı" ile donanmıştı ve ama "çoğunluğun iradesi ve belirlemesi" olmadan "bir bütün olarak eylemde bulunması ya da varlığını sürdürmesi" imkânsızdı.[136] Locke çoğunluğun belirleyiciliği argümanı için siyasal toplumun kuruluş anı ile sonraki işleyişi arasında bir ayrım yapma gereği de duymadı. Kamusal meclise katılımı azaltan sağlık zayıflıkları ve işyeri meşguliyetleri gibi nedenlere katılımlarda fikir çeşitliliği ve çıkar zıtlıkları da eklendiğinde kararlarda herkesin rızasını almanın neredeyse imkânsız oluşu,[137] Locke için hükümet/devlet biçiminin herkesin rızası olmaksızın çoğunluk kararıyla belirlenmesini yeterince meşru kılabiliyordu.

Dahası, Locke için hükümet/devlet biçiminin de toplumun gelecekteki üyeleri için bağlayıcılığı vardı: yasama topluluğun onu bir kez yerleştirdiği ellerde "kutsal ve değiştirilemez" bir iktidardı.[138] Başka deyişle, "her bireyin topluma girerken verdiği iktidar, toplum devam ettiği sürece, asla bireylere geri dönemez, daima toplulukta kalır"dı; çünkü "bunsuz toplu-luk da devlet de olamaz"dı ki bu "başlangıçtaki anlaşmaya aykırı"ydı. Bireyler "yasama"ya "sonsuza dek sürecek bir iktidar" sağlamakla, "siyasi iktidarlarını yasamaya bırakmışlar"dı ve "geri alamazlar"dı.[139] Bu iktidarın bireylere dönemeyeceği Locke için kesin olmakla birlikte, bir bütün olarak topluluğa/halka dönüp dönemeyeceği başlangıçtaki karara ya da meşruiyetin yitirilmesine bağlıydı. Şöyle ki, "toplum yasamayı herhangi bir insanlar meclisine, onlarda ve haleflerinde devam etmek üzere, halefleri belirleme talimat ve yetkisiyle verdiğinde, yasama bu hükümet devam ettiği sürece halka geri dönemez"di. Fakat bireyler "yasamanın süresine sınır koymuş ve bu egemen iktidarı herhangi bir kişi ya da mecliste sadece geçici kılmışlarsa" ya da iktidar "yetkiye sahip olanların hataları sebebiyle kaybedilmişse", iktidar "bu kaybediş üzerine ya da sürenin dolmasıyla topluma geri döner"di. Böylece "halk egemen olarak davranmak ve yasamaya kendileri devam etmek, ya da yeni bir biçim kurmak ya da onu eski biçim altında iyi gördükleri yeni ellere vermek hakkına sahip olur"du.[140]

Bir devlette Locke'a göre sadece bir egemen iktidar olabilirdi ve bu da yasamaydı, diğer bütün iktidarlar yasamaya tâbiydi ve olmalıydı, dolayısıyla yürütme de yasamaya tâbi ve sorumluydu, istendiğinde değiştirilebilirdi.[141] Yasamanın her zaman toplantı halinde olmasını gerektirecek işi yoktu, halka yük olur ve zamanla çeşitli rahatsızlıklar üretirdi, ama yasalar kesintisiz bir yürütmeye ihtiyaç duyarlardı.[142] Locke dünyanın değişmesine paralel olarak, yasamada temsil edilen yerleşik özel çıkarlara saplanmamak için, yasamayı oluşturan kişilerin kompozisyonun değişmesi gerektiğini düşünüyordu. Ama "doğru oran"ı belirleme görevi yasamayı toplantıya çağıracak olan yürütmede olmalıydı. Doğru üye kompozisyonunu da, "doğru akıl"a göre, belli bir mahaldeki insan ve servet miktarına uygun temsilde, halkın her bölümünün "kamuya sağladığı yardım oranında" temsilinde görüyordu.[143] Yasamayı oluşturmak üzere seçme-seçilme hakkının kimleri kapsadığı üzerine ise açık bir tutumu yoktu.[144] Bunun ötesinde, devlet biçimi, yani yasamanın hangi ellere verildiği, Locke'a çok önemli görünmüyordu. Asıl

[136] *Second Treatise*, 96.
[137] *Second Treatise*, 98.
[138] *Second Treatise*, 134.
[139] *Second Treatise*, 243.
[140] *Second Treatise*, 243.
[141] *Second Treatise*, 149-152.
[142] *Second Treatise*, 143-144, 153-156.
[143] *Second Treatise*, 157-158.
[144] Locke'un seçme-seçilme hakkını mülkiyete ya da vergiye bağlı olarak sınırlayıp sınırlamadığı açık değildi. Simmons, *On the Edge of Anarchy*, s. 95–98.

önemli olan rejimin doğa yasasından gelen bir sınırlılığa sahip olmasıydı. Yasamanın koyduğu kurallar doğa yasası ile (yani bir bildirim olan Tanrı iradesi ile) uyumlu olmalıydı.[145] İnsanların bir yasama organı seçme ve yetkilendirmelerinin nedeni "toplumun tüm üyelerinin mülkiyetlerine bekçi ve çit" olmak üzere "toplumun her kesim ve üyesinin iktidarını sınırlamak ve hükümranlığını ılımlılaştırmak" için yasalar yapılması ve kurallar konulmasıydı.[146] Yasama iktidarı "uyrukları yok etme, köleleştirme, ya da planlı biçimde yoksullaştırma hakkına asla sahip olamaz"dı.[147] Hatta egemen güç herhangi bir kişiden mülkiyetinin herhangi bir bölümünü "kendi rızası olmaksızın" alamazdı;[148] herkesin kendi korunması karşılığında ödemesi gereken vergi "kendi rızası" ile, yani "çoğunluğun rızası" ile olmalıydı, "kendileri ya da seçilmiş temsilcileri" aracılığıyla verilmek üzere.[149]

Locke'a göre uygar toplumun kuruluşundaki sözleşme bireyler arasında yapılmıştı, toplum ile egemen güç arasında değil. Toplumun egemen güç ile ilişkisi sadece bir "güven" ilişkisiydi. Egemen güç kendisine duyulan güvene aykırı davrandığında, "sadece emanet bir iktidar" olan yasamayı azletme ya da değiştirme egemen iktidarı hâlâ halkta kalırdı. Bu bakımdan topluluk daima egemen iktidardı, fakat bu iktidar hükümet çözülmeden ortaya çıkmazdı.[150] Locke'a göre, prens ya da yasama insanların güvenine aykırı hareket ettiğinde hükümet çözülmüş olurdu, bu güven ihlâli insanların mülkiyetlerine tecavüze kalkışma ve kendilerini insanların mülkiyetlerinin keyfi düzenleyicileri haline getirecek adımlar atmakla doğardı.[151] Bunun dışında yasamanın dağılması halinde de hükümet çözülmüş olurdu. Bunun iki yolu vardı: prens ya da yasama tarafından halkın yabancı bir gücün tâbiyetine teslim edilmesi[152] ve yasamanın atanmamış kişiler tarafından gasp edilmesi.[153] Yasamanın gasp halleri prensin kendi keyfi iradesini yasama yerine koyması, yasamanın toplanmasını ve faaliyetini engellemesi, yasamanın toplanma süresini, seçmenler ve seçim yollarını keyfi biçimde değiştirmesiydi.[154]

Hükümet çözüldüğünde halk yeni bir yasama oluşturmakta özgürdü.[155] Bu Locke'u hükümetlerin istikrarının bozulacağı, ayaklanmaya maya hazırlanmış olacağı, ve nihayet anarşizme varılacağı türünden ithamlara açık ve maruz bırakıyordu. Locke'a göre halkın yeni bir yasama/hükümet oluşturma iktidarı aslında ayaklanmayı önlemeye yönelik en elverişli araçtı.[156] Bunun dışında Locke yasadışı uygulamalara direnme hakkını ancak yasal yollara müracaatın engellendiği durumda meşru görüyordu.[157] Dahası, "rahatsızlık çoğunluk onu hissedecek, ondan usanmış, ve onu değiştirme zorunluluğu görecek kadar büyük olmadan", bu hak işlemezdi.[158] Gerçekte de, yasayla sağlanacak çözüm engellenmişse, kişilerin kendilerinden yasadışı güçle alınan şeyi güçle alma hakları olmasına rağmen, direnme bazı özel kişilerin olayı olacaksa, bunlar kendilerini telef olacakları bir çatışmanın içine sokmayacaklardı.[159] Halk eski

[145] *Second Treatise*, 135.
[146] *Second Treatise*, 222.
[147] *Second Treatise*, 135.
[148] *Second Treatise*, 138.
[149] *Second Treatise*, 140.
[150] *Second Treatise*, 149.
[151] *Second Treatise*, 221-222.
[152] *Second Treatise*, 217.
[153] *Second Treatise*, 212.
[154] *Second Treatise*, 214-216.
[155] *Second Treatise*, 220.
[156] *Second Treatise*, 226.
[157] *Second Treatise*, 207.
[158] *Second Treatise*, 168.
[159] *Second Treatise*, 208.

hükümet biçimlerini sanıldığı kadar kolay terk etmezdi.[160] Fakat hükümetin yasadışı eylemleri halkın çoğunluğunu etkileyecek olursa, yani kötülük genele yayıldıktan sonra, direnme ve fırsat doğduğunda ayaklanma zaten kaçınılmazdı.[161] Bu noktaya gelmiş keyfi bir yönetim "doğa durumu ya da saf anarşiden çok daha kötü"ydü.[162] Zira hükümet halkın vekiliydi ve halkın güvenine aykırı hareket ettiğinde "halkın bütünü"nün yargıçlığı kabul edilmez ise, "müracaat sadece Tanrı'ya" yapılabilirdi ki bu "tam bir savaş durumu"ydu: artık "her insan kendinin yargıcı"ydı.[163]

IV LOCKE VE AHLAKİ ÖZERKLİK

Locke için insanların barış ve kardeşlik içinde bir arada yaşamasını amaçlayan/buyuran ahlak yasası bunu öncelikle bireylerin özgürlük ve eşitliklerini öngörmekle garanti altına alıyordu. Locke için akıl ahlak yasasının ta kendisiydi[164] ve insanın ussallığı bireysel özerkliğin dayanacağı temel ilkeleri ve buradan çıkacak hak ve ödevleri veriyordu. İnsanlar "özgür doğar"lardı, "ussal" doğdukları gibi;[165] insanın özgürlüğü ve kendi iradesine göre eyleme özgürlüğü "akıl sahibi oluşu" üzerinde temellenirdi.[166] İnsanlar eşit doğarlardı, akıl insan türünün tüm üyeleri tarafından paylaşıldığından; zira "benzer yetenekler" ile donatılmış olarak, "aşağı düzeydeki yaratıkların bizim için oluşu gibi sanki birimiz bir diğerinin kullanımı için yaratılmışız gibi, aramızda birimize diğerini yok etme yetkisi verebilen bir tâbiyet ilişkisi" varsayılamazdı.[167]

Eşitlik kuşkusuz her bakımdan değildi. İnsanlar arasında doğal ya da edinilmiş bazı farklar bazılarını öne çıkarabilirdi.[168] Ama bu tür farklar birbirleri üzerinde mutlak iktidar vermezdi. Evlilikte kadın erkeğe bir "tâbiyet" borçluydu,[169] fakat bu erkeğin kadın üzerinde "mutlak" bir iktidarı değildi.[170] Anlaşmazlıklarda "nihai karar" hakkı "daha muktedir ve daha güçlü" olan erkeğin payına düşerdi. Fakat yönetim sadece "ortak çıkar ve mallar"a ilişkindi ve doğal hak ya da aralarındaki sözleşmenin izin vermesi halinde kadın "ayrılma özgürlüğü"ne sahipti.[171] Üreme ve çocukları büyütme şartıyla, evliliğin bütün yönleri "sözleşme" ile düzenlenebilirdi.[172] Yine ailede ebeveynlerin (hem babanın hem annenin) çocuklar üzerinde iktidarı vardı.[173] Ama bu yönetim "mutlak ve sürekli" değildi: çocukların "zayıflık ve eksikliğine bir yardım", "eğitimlerine gerekli bir disiplin"den ibaretti ve çocukların reşitlik çağında sona ererdi.[174] Ebeveynlerin "terbiye hakkı" çocukluk dönemiyle sınırlı ve aslında "çocukların bir ayrıcalığı ve ebeveynlerin bir ödevi"ydi. Ebeveynlerin "onurlandırılma hakkı" ise onların bir imtiyazı ve çocukların bütün yaşamları boyunca sürecek bir "ödev"iydi.[175]

[160] *Second Treatise*, 223.
[161] *Second Treatise*, 209, 224-225.
[162] *Second Treatise*, 225.
[163] *Second Treatise*, 240-242.
[164] *Second Treatise*, 6.
[165] *Second Treatise*, 61.
[166] *Second Treatise*, 63.
[167] *Second Treatise*, 6.
[168] *Second Treatise*, 54.
[169] *First Treatise*, 48.
[170] *Second Treatise*, 82-83.
[171] *Second Treatise*, 82.
[172] *Second Treatise*, 83.
[173] *Second Treatise*, 52-53.
[174] *Second Treatise*, 65.
[175] *Second Treatise*, 67-68.

İnsanlar ussal, dolayısıyla özgür ve eşit olduklarından, öncelikle yaşam ve mülkiyet haklarına sahiptiler. Locke için yaşamak bireyin hem hakkı hem de yükümlülüğüydü. Bütün insanlar yaratıcının eseri olarak, "bir başkasının değil onun keyfi istediği sürece var olmak üzere" yaratılmıştı.[176] Tanrı ve doğa insana "kendi korunmasını ihmal edecek kadar kendini terk etme izni" asla vermemişti: "kişi kendi yaşamına son veremediğinden bir başkasına da onu alma hakkı veremez"di.[177] Yaşam hakkının anlamı öncelikle kişinin başkalarının mutlak iktidarından bağımsızlığı olarak ortaya çıkıyordu: "mutlak ve keyfi iktidardan bağımsızlık insanın korunması için öyle gerekli ve onunla öyle sıkıca birleşmiş"ti ki, "insan ondan ayrılamaz, ayrılırsa korunmasını ve yaşamını birlikte kaybeder"di.[178] Yaşamak yükümlülük de olduğundan kişi kendi üzerinde dâhi mutlak iktidara sahip değildi, dolayısıyla "hiç kimse kendi yaşamı üzerinde kendisinin bile sahip olmadığı bir iktidarı uzlaşma yoluyla başkasına geçiremez"di.[179] Locke için başkasının mutlak iktidarına tâbiyet kölelikti, yani kişi köleliğe razı olma iktidarına sahip değildi. Locke'a göre köleler "başlıca amacı mülkiyetin korunması olan uygar toplumun bir parçası olarak düşünülemezler"di.[180] Kölelik sözleşmeden değil, savaş durumundan kaynaklanırdı ve "sadece haklı ve meşru bir savaşta ele geçirilen esirler despotik bir iktidara tâbi" olabilirlerdi.[181] Bu halde dâhi kölelik "meşru bir fatih ile bir esir arasında savaş durumunun sürmesinden başka bir şey değil"di.[182] Locke'un köleliğe izin veren argümanı şuydu: "kişi, ölümü gerektiren belirli eylemlerle kendi hatası sonucu yaşam hakkını kendisine kaybeden kişinin yaşamına son vermeyi (onu iktidarı altına aldığında) erteleyebilir ve kendi hizmetinde kullanabilir ve böylece ona zarar vermemiş olur; zira yaşam hakkını kaybeden kişi köleliğin cefasını yaşamının değerinden fazla bulursa, efendisinin iradesine direnerek istediği ölüme kavuşma iktidarına sahiptir."[183]

Locke için yaşam hakkının kaybedilmesi kişi veya kişilerin canına ya da malına kast durumunda ortaya çıkıyordu. Böylesi bir kast aklın terk edilmesi demekti. "Tanrı'nın insanlar arasında kural olsun diye verdiği aklı terketmiş" ve "hayvanlara ait zoru kendine kural kılmış kişi" kendini herhangi bir "vahşi hayvan" ya da "zararlı canavar" gibi yok edilmek zorunda bırakırdı.[184] Zira, "beni yok etme ile tehdit eden şeyi yok etme hakkına sahip olmam makul ve adil"di.[185] Cana ve mala yönelik kast toplumun içinden gelebildiği gibi dışından da gelebilirdi. Locke için savaşın haklı nedeni ancak böyle bir kast ve haklı bir savaşın amacı da ancak kendini müdafaa olabilirdi. Locke'a göre "haksız bir savaşta fethedenler fethedilenlerin tâbiyetine ve itaatine ilişkin bir hakka sahip değildirler." Fethedilenlerin çocukları haklarını alıncaya kadar öte dünyaya müracaat edebilirler, yani "savaş durumunda" kalırlardı.[186] Haklı bir savaşta ise "meşru" fatih boyun eğenler üzerinde tümüyle "despotik" yani "mutlak" bir iktidara sahipti; çünkü "haksız" bir savaşa girmek suretiyle "yaşam haklarını" kaybetmişlerdi. Fakat meşru fatih ne "savaşta yer almamış olanların yaşamları ve kaderleri üzerinde" ne de "hatta fiilen yer

[176] *Second Treatise*, 6.
[177] *Second Treatise*, 168.
[178] *Second Treatise*, 23.
[179] Second Treatise, 24. Ayrıca bkz. *Second Treatise*, 23.
[180] *Second Treatise*, 85.
[181] *Second Treatise*, 172.
[182] *Second Treatise*, 24.
[183] *Second Treatise*, 23.
[184] *Second Treatise*, 172.
[185] *Second Treatise*, 16.
[186] *Second Treatise*, 176.

almış olanların servetleri üzerinde" böyle despotik/mutlak bir iktidara sahip değildi.[187] Babanın hataları çocukların kusurları değildi ve tüm insanlığın olabildiğince korunmasını öngören doğa yasasının ölmemeleri için çocuklara ait kıldığı mallar çocuklara ait olmaya devam ederdi. Fetih hakkı "sadece uğranılan zararı ve savaş giderlerini tazmin etmek için ve bu dahi masum eş ve çocukların hakkını saklı tutma kaydıyla" servete uzanabilirdi.[188] Çocuklar için yeterli servet kalmamışsa, fatih uğradığı zararı tümüyle tazminden vazgeçmeliydi.[189] Fatih zararını hiç karşılayamayacak durumda olsa dahi fethettiği ülke üzerinde "nadiren" bir hak elde ederdi.[190] Dışsal şeyler üzerinde özel mülkiyet Locke için yaşam hakkını tamamlayan öncelikli bir haktı. Tarihselliği içinde özel mülkiyeti bir hak olarak meşrulaştıran özgün bir kuram geliştirdi. Tanrı dünyayı insanoğluna "ortaklaşa" vermişti,[191] "geçim ve rahatı için".[192] Locke'a göre herkes "kendi kişisi üzerinde bir mülkiyete" sahipti ve "kendisinden başka hiç kimsenin" bunda "hak"kı yoktu; kişi "sorgulanamaz mülkiyeti olan emeğini doğanın sağladığı şeylere katarak" onların sahibi olurdu, başkalarına da "iyi kaliteli yeterince" miktarda bırakmak şartıyla.[193] Hiçbir şey Tanrı tarafından insanın çürütmesi ya da yok etmesi için verilmemişti, dolayısıyla doğa yasasına göre kişi ancak bozulmadan önce kullanabileceği kadar şeyin içine emeğini yerleştirebilir ve onu mülk edinebilirdi.[194] Toprak insanın işleyebildiği ve ürünlerinden yararlanabildiği ölçüde onun mülkiyetiydi, toprağın parsellenmesi başkalarına da kullanabilecekleri miktarda iyi toprak kalmasını önlememişti; Tanrı'nın toprağın işlenmemiş kalmasını isteyeceği varsayılamayacağından, toprağını işlemeyen kişinin toprağı başkası tarafından alındığında şikâyet etmemesi gerekirdi.[195] İşlenmiş toprak boş bırakılmış olandan kat be kat fazla ürün verdiğinden, kendisine emeğiyle toprak edinen kişi insanoğlunun "ortak stoku"nu azaltmaz, aksine artırırdı.[196] Kişi ürün fazlasını mübadele etmek suretiyle insanoğlunun ortak stokunu heba etmemiş olurdu.[197] Locke'a göre paranın keşfi ürün fazlasının "haklı biçimde" biriktirilmesini sağlamış ve insanlar yeryüzünün "orantısız ve eşitsiz" sahipliğinde uzlaşmışlardı.[198] Locke için bu meşruydu, çünkü "kişinin meşru mülkiyetinin sınırlarının aşılması servetinin genişliğine değil, içindeki bir şeyin yararsızca telef olmasına" bağlıydı.[199]

Locke için özel mülkiyet kişinin yaşamının sürmesini sağlayacağı, mülkiyetin eşitsiz sahipliği ise insanlığın refahına katkı yapacağından ötürü meşruydu. Özel mülkiyete onay verdiğinde, bunun gereği sadece kendini koruma, hayatta kalma değildi, hayatın rahatlıklarından yararlanma ve başkalarının iradesinden ve başkalarına tâbiyetten bağımsızlıktı da.[200] Başka deyişle özel mülkiyet kendini yönetme için gerekliydi ve özgürlük ve eşitliğin sadece negatif haklar düzeyinde değil, gerçeklik düzeyinde de garantisiydi. Fakat Locke paranın keşfi sayesinde eşitsiz ve orantısız birikime, yani doğanın sağladığı nimetleri eşitsiz ve orantısız biçimde

[187] *Second Treatise*, 178.
[188] *Second Treatise*, 182.
[189] *Second Treatise*, 183.
[190] *Second Treatise*, 184.
[191] *Second Treatise*, 25.
[192] *Second Treatise*, 26.
[193] *Second Treatise*, 27.
[194] *Second Treatise*, 31.
[195] *Second Treatise*, 32-34.
[196] *Second Treatise*, 37.
[197] *Second Treatise*, 46.
[198] *Second Treatise*, 47-50.
[199] *Second Treatise*, 46.
[200] *First Treatise*, 41.

mülk edinmeye insanlığın refahı adına onay verdiğinde, özgürlük ve eşitlik gerçeklik düzeyinden negatif haklar düzeyine inmiş oluyordu. Özgürlüğün gerçekliği artık mülkte değil, geçinme ve refah olanağının varlığındaydı. Eşitlik ise artık sadece negatif bir hak olarak kişinin dilediği gibi kullanabileceği emeği üzerindeydi. O yüzden Locke mülksüz bir hizmetliyi memnuniyetle özgür olarak niteliyordu: "özgür" bir insan alacağı "ücret" karşılığında "belirli bir zaman" için üstlendiği hizmeti satarak kendini bir başkasının hizmetlisi yapardı. Bu onu efendisinin ailesinin içine ve oradaki "olağan disiplinin altına" sokmasına rağmen, efendiye üzerinde sadece "geçici bir iktidar" verirdi.[201] Benzer nedenlerle benzer bir onay gündelikçi için de söz konusuydu: Amerika'daki geniş ve verimli bir ülkenin "kral"ı İngiltere'deki bir "gündelikçi"den daha kötü beslenir, barınır ve giyinirdi.[202] Emek hizmetinin ve gücünün satılması Locke için ahlaken izin verilebilir ilişkilerdi. İzin verilebilirdi, çünkü Locke bunu kişinin özgürlüğünün bir parçası, özgürce girilmiş bir ilişki olarak görüyordu. Fakat hangi şartlarda? Locke'a göre özel mülkiyete geçiş "bütün ortakların açık rızası" ile olmamıştı, böyle bir rıza zorunlu olsaydı insan açlıktan ölürdü;[203] yine paranın kullanımı sadece "insanların örtük rızası" ile olmuş, "daha geniş mülkler ve onlar üzerindeki hak" böyle bir "rıza" ile başlamıştı.[204] İnsanlar yeryüzünün eşitsiz ve orantısız sahipliğinde "örtük ve gönüllü rıza" ile anlaşmışlardı.[205] Locke maddi eşitsizliğin tür ve genişliğinin ancak rıza ile meşru olabileceğine inanıyordu. Fakat, Locke'un iddia ettiği gibi paranın kullanımına tüm insanlar tarafından gönüllü olarak örtük rızanın verildiği varsayılsa bile, bazılarını mülksüz ve bağımlı kılacak sonuçlarına da rıza verdikleri düşünülebilir miydi?[206]

Locke için ahlak yasası kişiyi başkalarının ve hükümetlerin mutlak/despotik iktidarından korumayı (can ve mal güvenliği) garanti altına alıyordu. Bunun ötesinde ahlak yasası hayatın sıradan/gündelik işlerinde kişilere nasıl bir hayat sürmeleri gerektiğini söylemiyordu. Ahlaken nötr bu alan özerk eylem alanıydı. Bu özerkliğin temelinde öyle görünüyor ki bilginin deneyimin doğasından gelen sınırlılığı vardı. Doğaya ve onun bir parçası olarak insana dair sınırlı bilginin bireyi tevazu ve başkalarına hoşgörüye yöneltmesi beklenirdi. Yaşanılan şu "geçici eylem ve körlük" dünyasında, "bilgi olmadan, hatta çok zaman zayıf dayanaklarla, inanma zorunluluğu"nun bizi başkalarını kendi görüşlerimizi kabule zorlayacak yerde kendi bilgimizi artırmak için daha çok çaba ve dikkat harcamaya zorlaması gerekirdi. O yüzden, "farklı görüşler içinde barışıklığı koruma" insanlar için uygun olacaktı.[207] Farklı görüşler farklı hayat yolları demekti. Özel aile içi işlerde, mülklerin yönetiminde, beden sağlığının korunmasında, her insan kendi iyiliği için neyin uygun olduğunu düşünebilir ve en çok istediği yolu takip edebilirdi. Hiç kimse komşusunun işlerini kötü idare ettiğinden şikâyet edemezdi. Hiç kimse başkasına tarlasını ekerken ya da kızını evlendirirken hata yaptığından ötürü kızamazdı. Hiç kimse servetini meyhanelerde tükettiği için bir mirasyediyi cezalandıramazdı. Her insan "bedeli ne olursa olsun" istediğini yapmaya ya da yıkmaya bırakılmalıydı. Hiç kimse ondan yakınamaz, hiç kimse onu kontrol altına alamazdı; o özgürlüğüne sahipti.[208] Yasalar

[201] *Second Treatise*, 85.
[202] *Second Treatise*, 41.
[203] *Second Treatise*, 28.
[204] *Second Treatise*, 36.
[205] *Second Treatise*, 50.
[206] A. John Simmons, *The Lockean Theory of Rights* (Princeton: Princeton University Press, 1992), s. 303–304.
[207] *Human Understanding*, IV.XVI.4.
[208] John Locke, *A Letter concerning Toleration. The Works of John Locke*, 12. baskı, cilt VI (London: 1824) içinde, s. 22. Bundan sonra *Toleration*.

olabildiğince uyrukların mallarının ve sağlığının başkalarının hile ya da şiddeti yüzünden zarar görmemesini sağlarlar, onları "kendi ihmalkârlık ve müsrifliklerinden" korumazlardı. Hatta Tanrı'nın kendisi bile insanları "kendi iradelerine karşı" korumazdı.[209]

Locke din hakkında "genellikle insanların hayvanlardan da daha akla aykırı davranıp daha anlayışsız oldukları alan" diye yazdı.[210] Yasa yapıcının ahlaken nötr alan içinde yer alan dinsel meseleler karşısında olması gereken tutumunu belirlerken bu endişe hep arka plandaydı. Locke soruna yaklaşımında dinsel inanç ve ibadet arasında ayrım yaptı.[211] İnanç özgürlüğünü, bireyin ve özgürce girdiği cemaatinin devlet karşısındaki ruhani özerkliğinden hareketle, daima savundu. Dinsel inanç kimsenin kalbine zorla yerleştirilemez,[212] hakikat yasalar ile öğretilemezdi.[213] Tanrı hiç kimseye bir başkasını kendi dinine zorlama için açık bir otorite vermemişti; böyle bir iktidar insanların rızasıyla yönetime de verilemezdi, çünkü hiç kimse kendi selameti ile ilgisini kesemezdi.[214] Sonsuz mutluluğa giden doğru yol bir tane olsaydı bile "insanların peşinden gittiği yolların büyük çeşitliliğinde" hangisinin doğru yol olduğu "hâlâ şüpheli"ydi. Cennet için kim garanti verebilirdi?[215] Hiç kimse dinsel bir cemaatin üyesi olarak doğmaz, o topluluğa "gönüllü olarak" katılırdı. Gönüllü olarak katıldığı topluluğun doktrininde ya da ibadetinde bir yanlışlık görürse, neden onun için topluluğu terk etmek, ona girdiği zamanki kadar serbest olmasın?[216] Siyasi yönetimin bütün yargılama yetkisi sadece sivil çıkarları korumayı kapsardı, "ruhların selameti"ni değil;[217] yasaların işi can ve mal güvenliğini sağlamaktı, "kanaatlerin doğruluğu"nu değil.[218] İbadet özgürlüğü konusundaki görüşü ise köklü bir değişim geçirdi. Toplum düzeni ve barışı için başlangıçta ibadette tekbiçimciliği gerekli görüyordu.[219] Giderek hoşgörüyü gerekli gördü ve savundu. Yasa yapıcının ibadette herhangi bir ayin veya seremoninin yapılmasını zorlama yetkisi yoktu.[220] Bu bakımdan, siyasi yönetimin dinsel cemaatlere hoşgörü göstermesi gerekirdi; Hıristiyan kiliseler serbest bırakılmalı, dini yüzünden ne putperest, ne Müslüman, ne de Yahudi devletteki sivil haklarından mahrum edilmeliydi.[221] Locke için hoşgörünün devletin yetki alanına giren ve toplumun varlığını sürdürmesinin gereği olan sınırları vardı. Devlet, hayatın sıradan akışı içinde yasak olan veya devlet çıkarları gerektiğinde yasaklanabilecek şeylerde dinsel cemaatlerin ibadetine hoşgörü göstermek zorunda değildi, örneğin çocuklar kurban edilmek istenseydi veya geçici olarak sığır stokunu korumak için sığır kurban edilmesini yasaklama gerektiğinde.[222] Kendilerine özel imtiyaz ve güç atfedenlerin ve kendileriyle birleşmeyen her otoriteyi reddedenlerin, bütün insanlara hoşgörü gösterme ödevini kabul etmedikleri ve öğretmedikleri için, siyasi yönetim tarafından

---

[209] *Toleration*, s. 23–24.
[210] *Human Understanding*, IV.XVIII.11.
[211] Zamanın Anglikan görüşüne göre iç inanç ve dış ibadet arasında ayrım yapılabilirdi ve Tanrı için önemli olan iç inançtı. Püriten görüşe göre ise iç inanç ve dış ibadet birbirinden ayrılamazdı.
[212] John Locke, *First Tract. Two Tracts on Government*, Ed. Philip Abrams (Cambridge: Cambridge University Press, 1967) içinde, s. 127–128.
[213] *Toleration*, s. 40.
[214] *Toleration*, s. 10–11.
[215] *Toleration*, s. 25–26.
[216] *Toleration*, s. 13.
[217] *Toleration*, s. 10.
[218] *Toleration*, s. 40.
[219] Bkz. *First Tract* ve *Second Tract*.
[220] *Toleration*, s. 29.
[221] *Toleration*, s. 52.
[222] *Toleration*, s. 33–34.

hoş görülmeye hakkı yoktu.[223] Tanrı'nın varlığını inkâr edenlerin de hiçbir şekilde hoş görülmemeleri gerekirdi. Toplumun bağları olan sözler, akitler, yeminler bunlar üzerinde hiçbir etki yaratmazdı. Tanrı'yı işin içinden çıkarmak her şeyin çözülmesine yol açar, dinin yapabileceği her şeyi tahrip edip çökertirdi.[224] Locke'un ibadet özgürlüğüne dair görüşlerine paralel olarak yükümlülük konusundaki görüşü de değişti. Başlangıçta yurttaşları "yasa yapıcının yapmasının günah olabileceği yasalara itaat" ile yükümlü görüyordu.[225] Sonradan eğer yasa siyasi yönetimin yetkisinin dışındaki şeylere taşmışsa, bu durumda kişilerin vicdanlarına karşı çıkıp kanuna uymaya mecbur olmadıklarını belirtti.[226] Herkesin "asıl ve ilk uğraşı kendi ruhu, daha sonra ise, toplum barışı" olmalıydı.[227]

Locke hiçbir yerde devredilemez haklardan bahsetmedi. Kişi ne kendi yaşamı üzerinde ne de ruhunun selameti üzerinde mutlak iktidara sahip olmadığından bunları zaten devredemezdi; bunların dışında kişisel özerkliğinin gereği olarak doğa durumu içinde sahip olduğu hakları doğa yasasının sınırları içinde topluma/hükümete devretmekte tümüyle serbestti.[228] Locke ahlaken nötr alandaki işleri düzenlemekle görevli yasa yapıcıya başlangıçta tam bir iktidar verdi, yasa yapıcı sivil ve dinsel ahlaken nötr "tüm" eylemlerde "zorunlu olarak mutlak ve keyfi bir iktidara" sahipti.[229] Fakat giderek bu iktidarın kapsamını sınırladı. Ahlaken nötr eylemlerin "yasama gücüne tâbi olduğu"nu reddetmedi, ama bundan ahlaken nötr her şeyde "yasa yapıcının keyfi ne isterse emredebileceği" sonucu çıkmazdı.[230] Bununla birlikte erken ve geç dönemlerinde yasama faaliyetinde aradığı kamu yararı nosyonu değişmedi. Locke'a göre yasa yapıcı ancak "ortak yarar ve genel refah için" gerekli gördüğü yasaları çıkarabilirdi,[231] "kamu yararı" kuraldı ve bütün yasa yapımının ölçütüydü.[232] Dolayısıyla Locke'un örneğin dinsel ibadet konusunda, yasa yapıcıya verdiği müdahale yetkisi erken ve geç dönemlerinde değişmemişti, değişen kamu yararının ampirik içeriğine dair görüşüydü. Buna karşın, Locke'un teorisi hükümetin doğa yasasının sınırları içinde mülkiyet hakları üzerinde düzenlemede bulunabilmesine kapalı değilse bile, bütün vurgusu emek ve çalışmaya dayalı özel mülkiyet haklarının korunması üzerineydi. Bireylerin yardım ödevi vardı, fakat bunun için dâhi devlete pozitif ödevler yüklemedi.

Locke felsefi düzeyde irade ile özgürlük arasında ayrım yaptı. İrade düşünüp düşünmemeyi, devinmeyi veya devinmemeyi yeğleme gücüydü.[233] Özgürlük ise yeğlemeye göre düşünme veya düşünmeme, devinme veya devinmeme gücüydü. Bir şeyi yapıp yapmamanın zihnin yeğlemesine bağlı olmadığı yerde, eylem iradi bile olsa, özgürlük yoktu.[234] Kısıtlar doğal olabilirdi. Kan dolaşımını zihin yeğlese bile kanın devinimini durdurma gücü yoktu. Bir felçli durduğu yeri yeğliyor olsa bile yerini değiştirmeye gücü yoktu.[235]

[223] *Toleration*, s. 46. Locke spesifik olarak Katolikleri kastediyordu.
[224] *Toleration*, s. 47.
[225] *First Tract*, s. 152.
[226] *Toleration*, s. 43.
[227] *Toleration*, s. 44.
[228] Locke'ta devredilemez hakların yokluğu için bkz. Simmons, *On the Edge of Anarchy*, Bölüm Beş.
[229] *First Tract*, s. 122–123, 175.
[230] *Toleration*, s. 30.
[231] *Second Tract*, s. 219–220.
[232] *Toleration*, s. 30.
[233] *Human Understanding*, II.XXI.5.
[234] *Human Understanding*, II.XXI.8.
[235] *Human Understanding*, II. XXI.11.

Kısıtlar fiziksel olabilirdi. Kişi çok özlediği biriyle bir odada isteyerek kalabilirdi, ama kapı kilitli ise odada özgür olarak kaldığı söylenemezdi.[236] Kısıtlar Locke için toplumsal pratiğin doğasında da vardı. Toplumsal pratik içinde özgürlük öncelikle toplumun diğer üyelerinin de eşit özgürlüğü ve ardından toplumun bir bütün olarak varlığını sürdürmesi için gerekli hak devri ile kısıtlanıyordu. Bu kısıtlar altında özgürlük, Locke'a göre, "başkalarının engelleme ve şiddetinden özgür olmak"tı; yasaların izin verdiği sınırlar içinde "kişiliğini, eylemlerini, servetini ve tüm mülkiyetini dilediği gibi düzenlemek ve yönetmek", "başkasının keyfi iradesine tâbi olmamak, kendi iradesini özgürce takip etmek"ti.[237]

Bununla birlikte, Locke için özgürlüğün isteme veya yeğlemeye ilişkin değil, alternatif eyleme olanaklarının varlığına bağlı olduğu göz önüne alındığında, toplumsal özgürlüğün tek tek ilişki ve kurumlara, genel olarak da toplum sözleşmesine rıza vermeme olanağının varlığı halinde söz konusu olması gerekirdi. Locke bir rıza teorisyeniydi. Fakat önemli olan verilen rızanın gerçek olup olmadığıydı ve bunu test etmenin yolu alternatif eylem olanaklarının sadece kağıt üzerinde değil gerçek hayatta varlığıydı. Locke için evlilik ve iş/hizmet gibi ilişkiler olgusal olarak özgürce girilen rızaya dayalı sözleşmelerdi. Oysa ne erkek egemen bir düzende kadınların evliliğe girmeme ne de üretim araçlarından yoksun mülksüz çoğunluğun emek gücünü satmama özgürlüğü vardı. Bu tür bireysel sözleşmelerde alternatif eylem olanaklarının sahiciliği ancak bireylerin kendi tercihlerinin ürünü olmayan toplumsal eşitsizlikleri giderecek bir toplumsal sözleşme tarafından garanti edilebilirdi. Locke insanları farklı hayat yolları ve farklı çıkarları ile barış içinde bir arada yaşatmak istiyordu. İnsanların temel negatif haklarını garanti altına alacak bir rejimin bunun asgari zeminini sağlayacağını, bazı pozitif ahlaki ödevlerin ise toplumsal bağları kuvvetlendireceğini düşünüyordu. Oysa özerk faillerden oluşacak bir toplum hakların hem negatif hem pozitif olmak üzere türlerinde ve içeriğinde sürekli yenilenen özgür bir mutabakat ile kurulabilirdi. Dahası, Locke'un da kabul ettiği gibi bir toplumun tolere edebileceği farklılıkların sınırı vardı. Fakat Locke'un örneğin Katolikleri ve ateistleri hoşgörü hakkından dışlaması gerekçeleri olgusal olarak tartışmalı son derece keyfi tutumlardı. Tolere edilebilecek farklılıkların sınırı ancak mutabakat ile belirlenebilirdi. Nihayet, Locke'un vaaz ettiği temel ahlaki ilkelerin insanların gerçek hayat kılavuzu olması için tek tek tüm bireylerin bir arada yaşama iradesi gerekliydi. Fakat, kendini sevdiğin gibi komşunu sevmen için benzer ahlaki değerleri ya da meşru ve hoşgörülebilir iyi hayat yollarını paylaşmak, kendine davranılmasını istediğin gibi başkasına davranmak için aynı adalet kuramında hemfikir olmak gerekirdi. Locke böyle esastan bir mutabakatı ne bir toplumun kuruluş sözleşmesinde öngörüyor ne de zaman içinde her bir yurttaşın gerçekten yasa yapıcı olmasını sağlayacak bir demokrasi öneriyordu. Hatta, hükümet çözülmedikçe siyasal rejimin değiştirilmesine izni yoktu. İkamet -doğa yasasından gelen sınırlılığa sahip olsalar da- sivil yasalara uyma yükümlülüğünün doğması için yeterliydi. Mutabakatın olmadığı yerde kişisel özerkliğin yegâne garantisi aynıların aynı, farklıların farklı örgütlenmesi olabilirdi. Özgür bir toplum mutabakatın olmadığı yerde ayrılma hakkını garanti etmeliydi. Locke bu hakkı kağıt üzerinde tanıyordu, ama yaşanılan toprakları terk edip gitmek hiç de gerçekçi bir alternatif değildi. Bu hakkı gerçek bir alternatif kılacak özgür bir toplum toprağı ile ayrılma hakkını tanımalıydı.

---

[236] *Human Understanding*, II.XXI.10.

[237] *Second Treatise*, 57.

Kaynaklar

Locke, John. A Letter concerning Toleration. *The Works of John Locke*, 12. baskı, cilt VI, London: 1824 içinde.

_____, An Essay concerning Human Understanding. *The Works of John Locke*, 12. baskı, cilt I ve II, London: 1824 içinde.

_____, *Essays on the Law of Nature*. Ed. W. von Leyden. Oxford: Oxford University Press, 1970.

_____, Of the Conduct of the Understanding. *The Works of John Locke*, 12. baskı, cilt II, London: 1824 içinde.

_____, Some Thoughts concerning Education. *The Works of John Locke*, 12. baskı, cilt VIII, London: 1824 içinde.

_____, The Reasonableness of Christianity, as Delivered in the Scriptures. *The Works of John Locke*, 12. baskı, cilt VI, London: 1824 içinde.

_____, *Two Tracts on Government*. Ed. Philip Abrams. Cambridge: Cambridge University Press, 1967. [First Tract ve Second Tract].

_____, *Two Treatises of Government*. Ed. Peter Laslett. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. [First Treatise ve Second Treatise].

Colman, John. *John Locke's Moral Philosophy*. Edinburg: Edinburg University Press, 1983.

Schneewind, J. B. "Locke's Moral Philosophy". Vere Chappell (ed), *The Cambridge Companion to Locke*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994 içinde.

Simmons, A. John. *On the Edge of Anarchy: Locke, Consent, and the Limits of Society*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1993.

Simmons, A. John. *The Lockean Theory of Rights*. Princeton: Princeton University Press, 1992.

Yolton, John W. *Locke and the Compass of Human Understanding: A Selective Commentary on the 'Essay'*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

Platon, Augustinus ve Descartes'ın rüyası

Örsan K. Öymen

Nedense kuşkuculuk dendiği zaman, akla ilk gelen isimlerden birisi genellikle Fransız filozof Rene Descartes (1596-1650) olur. Hatta birçok felsefeci, kuşkuculuğun Descartes ile başladığını, Descartes'ın kuşkuculuğun öncüsü, babası olduğunu öne sürecek kadar felsefe tarihini çarpıtır. Aslında bu Descartes'ın kendisinin de çarpıtılması anlamına gelmektedir. Çünkü Descartes zaten, ortaya koyduğu kuşkucu akıl yürütmelerin yeni bir şey olmadığını, bu akıl yürütmelerin Antik Çağ'da daha önce zaten ortaya atıldığını, daha önce pişirilmiş bir yemeği, sadece tekrar ısıtıp servis ettiğini söylemektedir.

Descartes, 1641 yılında yayımlanan *"İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar"* adlı eserini tamamlar tamamlamaz, yorum ve eleştiriler için, eseri yakın çevresine gönderir. Metni gönderdiği kişilerden birisi de teolog, filozof, matematikçi Marin Mersenne'dir (1588-1648). Metni elden geldiğince çok kişiye göndermesi için ricada bulunan Descartes, 28 Ocak 1641'de Mersenne'e gönderdiği mektupta şöyle der:

> *"İnsanlar olabilecek ne kadar çok itiraz, bulabilecekleri en güçlü itirazı ortaya koyarlarsa o kadar memnun olurum. Çünkü umudum odur ki, bunun sonucu olarak doğruluk daha iyi bir biçimde öne çıkacaktır."*[1]

Söz konusu itirazlar ve Descartes'ın bu itirazlara yanıtları, *"İtirazlar ve Yanıtlar"* adı altında yine 1641 yılında yayımlandı. Bu metinde *"Yazarın İkinci Grup İtirazlara Yanıtları"*

[1] The Philosophical Writings of Descartes Volume II; Translated by John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch; Cambridge University Press, 1984, 63.

başlığı altındaki bölümde Mersenne'e verdiği yanıtta Descartes şöyle der:

> *Şimdi, gerçekliğin sağlam bir bilgisine ulaşmanın en iyi yolu, önce her şeyden, özellikle maddesel olandan kuşku duymaya alışmamızdır. Bu konuda Akademikler ve Kuşkucular tarafından yazılan bir çok metni gördüm ve önceden pişirilmiş bu yemeği tekrar ısıtıp servis etmekte tereddüt ettim. Ancak ona tam bir 'Meditasyon' adamaktan kaçınamadım.*[2]

Descartes, kendisine bazı eleştiriler yönelten Utrecht Üniversitesi'nden fizikçi ve tıp bilimci Henricus Regius'a (1598-1679) yanıt olarak yazdığı ve 1648 yılında yayımlanan *"Belirli Bir Metin Üzerine Yorumlar"* başlıklı yazısında da şöyle der:

> *"...ben hiçbir zaman 'Tanrı reddedilmelidir veya Tanrı bizi aldatabilir veya her şey hakkında kuşku duymak gerekir veya algılarımıza olan güvenimizi tamamıyla geri çekmeliyiz veya uykuda olmakla ayık olmak arasındaki durumu ayırd edemeyiz' veya bunun gibi başka şeyleri, dikkatsiz, bilgisiz iftiracılar tarafından savunmakla suçlandığım doktrinleri düşünmedim, savunmadım. Ben açık bir biçimde bunun gibi tüm görüşleri reddettim ve hepsini çok güçlü akıl yürütmelerle çürüttüm; şunu da eklemeye cüret ediyorum ki, bugüne kadar onları çürütmek için akıl yürüten kişilerden çok daha güçlü bir biçimde çürüttüm. Onları daha kolay ve etkili bir biçimde çürütmek için, 'Meditasyonlar'ımın başında, öncelikle tüm bu konuları kuşkuyla ele almamızı önerdim. Bu tür kuşkuları ilk defa keşfeden kişi ben değildim: Kuşkucular uzun bir süre bu konuyu işlemişlerdir. Bir yazara, sadece çürütmek için aktardığı görüşleri yapıştırmak kadar sapkın ne olabilir?*[3]

Burada Descartes, "Akademikler" ve "Kuşkucular" derken, Antik Yunan'daki Akademik kuşkucuları, yani Platon'un ölümünden sonra Akademi'nin başına geçen Arkesilaos (M.Ö. 315-241) ve Karneades (M.Ö. t. 214-129) ve Akademi'den bağımsız olarak gelişen Pironcu kuşkucuları, yani Piron'un (M.Ö. t. 365-270) öncülüğünü yaptığı ve daha sonra Timon (M.Ö. t. 325-235), Anesedimos (M.Ö. 100 ?), Agrippa (100 ?) ve Sextus Empiricus'un (200 ?) geliştirdiği kuşkuculuğu kastetmektedir. Söz konusu filozoflardan Sextus hariç, hiç birisinin eseri, hem Descartes'ın yaşadığı zamana, hem de günümüze ulaşmamıştır. Bu kuşkuculardan bazılarının da hiçbir eser yazmadığı, Sokrates gibi sadece sözlü olarak görüşlerini ortaya koydukları tahmin edilmektedir. Descartes'ın Sextus'un eserlerini ayrıntılı olarak inceleyip incelemediği ise belirsizliğini korumaktadır. Ancak kendisinin söz konusu kuşkuculardan, Marcus Tullius Cicero (M.Ö. 106-43), Augustinus (345-430) ve Michele de Montaigne (1533-1592) gibi başka filozoflar aracılığıyla etkilendiği bilinmektedir.

Bu çerçevede Descartes'ın kuşkuculuğunun ne olduğunu tekrar hatırlamakta yarar var. Descartes kesin bilgiye ulaşmak için önce her şeyden kuşku duyulması gerektiğini söyleyerek, kuşkuculuğu bir yöntem olarak kullanmakta, bu yöntemle nihai aşamada tüm kuşkuları

---

[2] The Philosophical Writings of Descartes Volume II; Translated by John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch; Cambridge University Press, 1984, 94.

[3] The Philosophical Writings of Descartes Volume I; Translated by John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch; Cambridge University Press, 1984, 309.

ortadan kaldırmayı hedeflemekte ve o hedefe de ulaştığına inanmaktadır. Bu anlamda Descartes, Antik Yunan'da var olan kuşkucu akıl yürütmeleri kullanmakta, ancak Antik Yunan'daki kuşkucuların yaptığı gibi, doğruluk, gerçeklik, kesinlik, mutlaklık konularında yargıyı askıya almamakta, göreli olan görünüşlerle yetinmemektedir.

Descartes'ın söz konusu kuşkuculuğunun temelinde, çıkış noktasında, kendisinin de *"İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar"* eserinin son bölümünde ifade ettiği gibi, rüya argümanı vardır. Eserin ilk bölümünde, yani *'Birinci Meditasyon'* başlıklı bölümde, ayık olmak ile uykuda ve rüyada olmak durumlarının, ayrıca aklı başında olmak ve delirmiş olmak durumlarının ayırd edilmesine yönelik bir kuşku ortaya atmakta, daha sonra da, bu kuşkunun bir sonucu olarak, algıların aktardıkları, fiziksel nesnelerin varlığı ve hareketi, matematiğin ilkelerinin doğruluğu, Tanrı'nın varlığı ve son olarak benin varlığı konusunda bile kuşkuya düşülebileceğini söylemektedir. Ancak Descartes, hem *"İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar"* hem de 1644'de yayımlanan *"Felsefenin İlkeleri"* adlı eserinde, benin varlığı konusunda kuşku duyulamayacağını, çünkü kuşku duyan, kuşkucu düşüncelere sahip bir özne olması gerektiğini, aksi durumda kuşkunun da olmayacağını, benin, onun bilincine sahip olmanın bir sonucu olarak zorunlu olarak var olduğunu, kuşkular da dahil, düşünme durumundayken benin kendisinden kuşku duymanın bir çelişki olacağını, bu kesinleştikten sonra da, salt akıl yoluyla, özneden yola çıkarak, fiziksel nesneler ve hareketler, doğadaki olaylar arasındaki nedensellik ilişkileri, matematiğin ilkeleri, fiziğin matematikle ilişkisi, fiziğin matematikteki temelleri ve Tanrı üzerine sağlam bilgiye ulaşılabileceğini söylemektedir. Descartes, Tanrı veya başka bir güç tarafından aldatılıyor bile olsak, aldatılan kişi olarak var olduğumuzu düşündüğümüz sürece, benin varlığı konusunda hiçbir kuşku duyulamayacağını söylemektedir. Ancak Descartes, *"İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar"* eserinin *"Üçüncü Meditasyon"* başlıklı bölümünde, en ufak bir kuşkuyu bile ortadan kaldırabilmek için, öncelikle Tanrı'nın bizi aldatmadığının kanıtlanması gerektiğini, bunun da Tanrı'nın varlığının kanıtlanması anlamına geldiğini, çünkü Tanrı'nın tanımı gereği mükemmel olduğunu, mükemmel olmayan bir Tanrı'nın olamayacağını, mükemmel olan bir Tanrı'nın da insanı aldatmayacağını, aldatmayan bir Tanrı'nın varlığının kanıtlanamaması durumunda, hiçbir şey hakkında emin olunamayacağını, fizik dünya, matematiğin ilkeleri ve benin varlığı konularında gündeme getirdiği kuşkuların tam olarak ortadan kalkmayacağını savunmaktadır. Bu çerçevede Descartes, bir yandan benin varlığının zorunluluğu, bir yandan da aldatmayan Tanrı'nın varlığının kanıtlanması yoluyla, mutlak ve kesin bilgiye, açık ve seçik düşüncelere ulaşmaya çalışmakta, kendi inancına göre tüm kuşkuları ortadan kaldırmaktadır. Bu aşamada Descartes'ın Tanrı'nın varlığının kanıtlanmasına yönelik ortaya koyduğu argümanlar da Orta Çağ felsefesinde daha önce birçok filozof tarafından ortaya atılan argümanların tekrarıdır.

Bu çerçevede rüya argümanı bağlamında Antik Yunan'a tekrar dönecek olursak, Pironcu kuşkuculara ait günümüze ulaşan tek metin olan Sextus Empiricus'un *"Pironculuğun Ana Hatları"* adlı eserinde (1. Kitap, 14. Bölüm ve 2. Kitap, 5. Bölüm), rüyada görünenin ayıklık durumunda görünmediği, ayıklık durumunda görünenin rüyada görünmediği, rüyada görünenin sadece ayıklık durumunda gerçek dışı olduğunun düşünüldüğü, rüyada görünenlerin her zaman için, kategorik olarak gerçek dışı olduğunun söylenemeyeceği anlatılmaktadır. Daha sonra da, insan ruhunun ve aklının varlığına ve kavranabilirliğine yönelik kuşkular ortaya atılmakta, insan ruhunun akıl ile kavranmaya çalışılması durumunda aklın da kavranabilir olması gerektiği, oysa aklın kendisinin de kavranamaz olduğu, kendisi kavranamaz olan bir şey ile kavranamaz olan başka bir şeyi anlayamayacağımız, aklın var olup olmadığının

belirlenemeyeceği, bu belirlense bile, kendisini kesin ve açık bir biçimde göremeyen akıl vasıtasıyla, ruhun veya nesnelerin kavranamayacağı ifade edilmektedir. Sextus'un burada ifade ettiği kuşku, Descartes'da olduğu gibi, özneye yönelik bir kuşkudur. Ayrıca Sextus'un metinlerinde ifade bulan Pironculuk, sadece özneye yönelik değil, göreli olan görünüşlerin ötesiyle ilgili, doğrulukla ilgili her şeye yönelik bir kuşkudur.

Sextus'tan daha eskiye gidecek olursak, Platon'un da (M.Ö. 427-347) rüya argümanını kullandığı görülecektir. Platon'un *"Theaitetos"* eserinde, bilginin ne olduğu araştırılırken, Sokrates (M.Ö. t. 469-399), uykudaki ve rüyadaki durum ile ayıklık durumu arasında, ayrıca aklı başında olmak ve delirmiş olmak durumu arasında bir ayrımın yapılıp yapılamayacağını sormakta, uykudayken uykuda gördüklerimizin doğruluğu, ayıkken ayıklık durumunda gördüklerimizin doğruluğu konusunda eşit derecede emin olduğumuzu ifade etmekte, bu durumda hangi inançların doğru olduğunun nasıl belirleneceği sorusunu ortaya atmaktadır. Ancak aynı Sokrates hem Platon'un bu eserinde hem de *"Devlet"*, *"Phaidon"*, *"Menon"*, *"Kratilos"*, *"Phaidros"*, *"Şölen"*, *"Sofist"*, *"Philebos"*, *"Timaios"* ve *"Yasalar"* gibi birçok başka eserinde, bu ve bunun gibi başka kuşkuların ortaya atılmasına rağmen, bilginin nesnesinin, bildiğimiz şeylerin, oluşanın değil olanın, varlığın, sabit, değişmez, zaman üstü, başı ve sonu olmayan, ebedi ve ezeli bir biçimde, yani bengisel ve göreli içeriklerden ve koşullardan, görünüşlerden, algılardan, tutkulardan, duygulardan, bedensel olandan bağımsız olması ve salt akılla kavranması gerektiğini söyleyerek, her şeyin bir akış ve değişkenlik içerisinde olduğunu söyleyen Herakleitos'u (M.Ö. t. 535-475), her şeyin ölçüsünün insan olduğunu söyleyerek göreliliği savunan Protagoras'ı (M.Ö. t. 490-420) ve varlığın olmadığını, olsa da bilinemeyeceğini, bilinse de bunun başkalarına iletilemeyeceğini savunan Gorgias'ı (M.Ö. t. 483-378) ve onlara benzer tüm düşünceleri eleştirir. (Platon'un diyaloglar biçiminde yazmasından dolayı Platon'un kişisel görüşünün ne olduğu konusunda keskin bir sonuca varamayacağımız, hatta Platon'un sadece dialektik bir çerçevede karşıt görüşleri aktarmak dışında bir iş yapmadığı da öne sürülebilir. Ancak Platon'un eserlerinin neredeyse tamamında, varılan sonuç, yukarıda çizdiğimiz çerçevededir. Neredeyse tüm eserlerinde aynı sonuca varılmış olmasını bir tesadüf ile açıklamak herhalde olanaklı değildir. Bu eserlerde varılan sonuca aykırılık oluşturduğu iddia edilen *"Parmenides"* eserinde ise Platon, varlık, bilgi ve İdea'lar tartışması konusunda belli bir sonuca varmaktan ziyade, söz konusu tartışmayı ucu açık bir biçimde ortada bırakmaktadır. Bu durumda sonucu belirsiz ve yukarıda adı geçen eserlerin tamamından sonra değil, bu eserlerin ortasında bir zaman diliminde yazıldığı tahmin edilen tek bir eserden yola çıkarak, Platon'daki genel eğilimi göz ardı etmek, yapay bir biçimde ortaya atılmış zorlama bir yorumdan öteye gitmez).

Nitekim Descartes'ın *"İtirazlar ve Yanıtlar"* metninde, *"Yazarın Yanıtlarıyla Birlikte Üçüncü Grup İtirazlar"* başlığı altındaki bölümde, İngiliz filozof Thomas Hobbes (1588-1679), Descartes'a yazdığı eleştiride, rüya argümanı da dahil olmak üzere, Descartes'ın ortaya attığı kuşkucu akıl yürütmelerin Platon ve Antik Çağ'daki başka filozoflar tarafından zaten ortaya atıldığını, özgün düşünce alanında bu kadar ön plana çıkan bir yazarın, bu antik malzemeyi yayımlamasından dolayı üzüntü duyduğunu ifade eder. Descartes ise Hobbes'a yanıtında, aksini iddia etmeyerek, söz konusu kuşkucu argümanları övülmek için ortaya koymadığını, tıp alanında yazan birisi, bir hastalığın nasıl tedavi edileceğini açıklarken, hastalığın betimlemesini nasıl dışarıda bırakamayacaksa, kendisinin de bu argümanları dışarıda bırakamadığını söylemektedir. (Orta Çağ Bizans teologlarından ve Konstantinopolis Başpiskoposu Gregory Nazianzen

de (330-390) Piron ve Sextus'u, kiliseye sızan korkulu ve şeytani bir hastalığa benzetmişti). Sonuç olarak Descartes bu yanıtında da, söz konusu kuşkucu düşüncelerin özgün ve kendisine ait, ilk defa kendisi tarafından ortaya atıldığı gibi bir tezi savunmamaktadır.

Bu çerçevede, Descartes'ın kuşkucu argümanlarının değil, kuşkucu argümanlara yönelik çözümlerinin, yani kendisine göre hastalığın tedavisinin özgün olduğu iddia edilebilir. Ancak bu iddia da aslında, Descartes'ın çarpıtılması sürecinin devamından başka bir anlama gelmemektedir. Çünkü aynı kuşkularla hesaplaşan Orta Çağ filozofu Augustinus, Descartes'tan yaklaşık 1200 yıl önce, bu sözde hastalığa, çok benzer bir tedaviyi zaten önermişti.

Felsefesinin temeline Tanrı kavramını oturtan Augustinus, *"Akademik Kuşkuculara Karşı"* adlı eserinde, özellikle Karneades'in argümanlarına karşı çıkar, uyanık ve uykuda olmak, aklı başında ve delirmiş olmak arasındaki ayrımı yapamayacağımızı ve bu nedenle hiçbir konuda kesinliğe ulaşamayacağımızı söyleyen Karneades'i eleştirir, *"Tanrı'nın Devleti"* eserinde de (11. Kitap, 26. Bölüm), benin varlığından kuşku duyulamayacağını, benin varlığının kesin olduğunu, Akademik kuşkucuların, aldatılmış olabileceğimize dair kuşkularına karşılık olarak, aldatılıyorsak bile var olduğumuzu, çünkü olmayan birisinin aldatılamayacağını söyler. Augustinus *"Kutsal Üçleme Üzerine"* eserinde de (10. Kitap, 10. Bölüm ve 15. Kitap, 12. Bölüm), zihnin kendisinden emin olduğunu, zihnin kendi kendisini algılardan bağımsız olarak bildiğini ve tüm bilginin zihnin kendisiyle ilgili bilincinin gelişmesiyle başladığını, insan kendi varlığından kuşku duysa bile, aynı insanın yaşadığını, kuşku duyuyorsak var olduğumuzu bildiğimizi, Akademik kuşkucuların söylediği gibi aldatılabiliyor bile olsak, aldatılan kişinin de yaşadığından kesin olarak emin olduğumuzu, rüyada olmakla ayık olmayı, aklı başında olmakla delirmiş olmayı ayırd edemesek bile, uyanık olanın da rüyada olanın da, aklı başında olanın da delirmiş olanın da yaşadığını ve bunu kesin olarak bildiğimizi söylemektedir.

Nitekim, *"İtirazlar ve Yanıtlar"* metninde, *"Dördüncü Grup İtirazlar"* başlıklı bölümde, teolog, matematikçi ve mantıkçı Antoine Arnauld (1612-1694), Descartes'ın felsefesinin temeline Augustinus'un ilkesini ve yaklaşımını koyduğunu, kendisinin ilk dikkatini çeken şeyin bu olduğunu söylemektedir. Arnauld, Augustinus'un diyaloglar biçiminde yazılan *"İstencin Özgür Seçimi Üzerine"* adlı eserinde, Alipius'un, başlangıç noktası olarak en belirgin ve kesin olan şeyin alınması gerektiğini, bu çerçevede benin var olup olmadığının sorulması gerektiğini söylediğini hatırlatır. (Elbette yukarıdan da anlaşılacağı gibi, Augustinus ile Descartes arasındaki benzerlik, Augustinus'un bu eseriyle sınırlı değildir, ancak Arnauld bu eser üzerinden bir eleştiri getirmektedir). Descartes da aynı metinde *"Yazarın Dördüncü Grup İtirazlara Yanıtları"* başlıklı bölümde, kendisini desteklemek için Augustinus'un otoritesini devreye sokmasından dolayı Arnauld'a teşekkür eder ve Augustinus'un kendi felsefesiyle olan ilişkisini reddetmez, aksine bunu imalı da olsa kabul eder.

Bu durumda özgünlük bağlamında Descartes'a ne kaldığı ciddi bir tartışma konusudur. Kuşkuculuk ve kuşkuculuğa çözüm bağlamında söyledikleri bir yana, zihin ve beden, ruh ve madde, özne ve nesne ayrımı ve/veya ikiliği, zihnin ve/veya ruhun özünde düşüncenin olduğu, maddenin özünde uzamın olduğu, ruh ve bedenin, ruh ve maddenin Tanrı tarafından yaratıldığı gibi görüşler, Antik Çağ ve Orta Çağ felsefesinde, birçok filozof tarafından, zaten gündeme getirilmişti. Bunlar da bir yana, fizik-matematik ilişkisi ve fiziğin matematikteki temelleri, yine Orta Çağ filozofları Robert Grosseteste (1168-1253), Roger Bacon (1213-1292) ve Jean Buridan (1295-1358) tarafından ortaya atılmış ve irdelenmişti. Bu nedenlerden dolayı Descartes'ı felsefe tarihinde bir kırılma noktası olarak görmek, aslında bir fantazi olmaktan öteye geçmemektedir.

Sonuçta, buraya kadar ortaya koyduklarımızdan, iki önemli unsur ön plana çıkmaktadır: Birincisi, Descartes'ın ortaya koyduğu kuşkucu argümanlar da, kuşkuların kaldırılmasına yönelik çözümler de, özgün ve yeni değildir; bu Descartes ile başlayan bir süreç değildir. İkincisi, hem Descartes'ın, hem Platon'un, hem de Augustinus'un kuşkucu argümanları sadece kuşkuları ortadan kaldırmak için bir geçiş aşamasını ve/veya yöntemsel bir durumu temsil etmektedir. Bu çerçevede, Platon'un, Augustinus'un ve Descartes'ın kuşkucu olduklarından söz etmek olanaklı değildir; aksine, söz konusu üç filozof da kuşkuculuğa karşıdırlar, kuşkuculukla mücadele etmektedirler, kuşkuculuğu ortadan kaldırmaya çalışmaktadırlar. Kuşkucu bakış açısıyla yaklaşıldığında yaptıkları şey, başkalarının kuşkuculuklarından yola çıkarak dogmatizme doğru bir gidiş, kuşkuculuktan yola çıkarak dogmatizme saplanmaktır.

Bu dogmatizmin anti-tezi de yine kuşkuculuğun kendisidir. Bu kuşkuculuğa dair, Platon, Augustinus ve Descartes gibi günümüze metinleri ulaşmış olan üç örnek verebiliriz: Sextus Empiricus, David Hume (1711-1776) ve Friedrich Nietzsche (1844-1900).

Pironcu kuşkuculuğu sistematik bir kuram haline getirip, bu doğrultuda yüzlerce sayfalık eserler ortaya koyan Sextus'a göre Pironculuk, görünüş ötesiyle ilgili yargıları askıya alan, görünüş ötesinin belirgin olmadığını savunan, şeylerin göründüğü gibi veya göründüğünün dışında olup olmadıkları konusunda, dogmatik kuramlar konusunda bir yargıda bulunmayan bir felsefedir. Bu anlamda Pironculuk, doğruluk, mutlaklık, kesinlik, evrensellik ve nesnellik karşıtı bir felsefe olarak karşımıza çıkmaktadır. Pironculuk, hem algı boyutunda hem de düşünce boyutunda her şeyin göreli olduğunu, söz konusu göreliliğin ise sadece bir doğruluk ölçütünün ve hangi algı ve/veya düşüncenin doğru olduğuna dair bir kanıtın ortaya konmasıyla aşılabileceğini, oysa döngüsellik ve sonsuz gerileme sorunları nedeniyle böyle bir ölçüt ve kanıtın ortaya konamayacağı tezini savunmaktadır.

Bir ölçütü kanıtla veya bir kanıtı ölçütle anlamaya ve/veya gerekçelendirmeye başladığımızda döngüsellikle, bir ölçütü başka bir ölçütle veya bir kanıtı başka bir kanıtla anlamaya ve/veya gerekçelendirmeye başladığımızda ise sonsuz gerilemeyle karşılaşıyoruz. Ortaya atılan her ölçütün kanıtlanması, kanıtın kendisinin de bir ölçüte dayanması gerektiğinde, kanıt ile ölçüt bir döngüsellik durumuna girmektedir. Kanıt ve ölçütü birbirleriyle anlamaktan ve/veya gerekçelendirmekten vazgeçip, kanıtı başka bir kanıt, ölçütü başka bir ölçütle anlamaya ve/veya gerekçelendirmeye çalıştığımızda ise karşılaştığımız durum, ortaya atılan her ölçütün başka bir ölçüte, her kanıtının başka bir kanıta gereksinim duyması biçimindedir; oysa ortaya atılan her ölçüt başka bir ölçüte, her kanıt başka bir kanıta gereksinim duyacağı için, bu bizi sonsuz gerilemeye götürecektir; sonsuz sayıda ölçüt ve kanıt ortaya koyamayacağımız için de, görelilik sorununu bir ölçüt ve kanıtla çözmek olanaklı değildir. Ölçüt ve kanıta gereksinim duymayan bazı temellerin olduğunu savunmak ise bir kuşkucu için olanaklı değildir. Bu nedenle ölçütle de ölçütsüz de, kanıtla da kanıtsız da, doğruluk, mutlaklık, kesinlik, evrensellik, nesnellik adına bir iddia, bir kuram ortaya koymak olanaklı değildir.

Pironcu kuşkuculuğun bu akıl yürütmesi görünüşlerin kendisiyle, görünüşlerin ne olduğuyla ilgili bir kuşkuya değil, şeylerin kendi içinde, doğaları gereği, akla ve duyu algısına görünenden bağımsız olarak, nesnel boyutta ne ve nasıl olduklarıyla ilgili bir kuşkuya yol açıyor. Görünüşün kendisiyle ilgili bir kabulde bulunmak, bu yönde bir inanç geliştirmek, ikna olmak olanaklı, ancak nesnel boyutta bir inanç geliştirmek, doğruluk, dış gerçeklik adına bir şeyler söylemek, özne ile nesne arasında bir örtüşmenin olup olmadığından söz etmek olanaklı değil.

Bu kuşkuculuk bir yandan fiziksel nesnelerin ve evrenin kendi içinde nasıl olduğuna yönelik bir kuşkuyu getirirken, bir yandan da Tanrı'nın var olup olmadığı konusunda, ayrıca etik boyutta, neyin doğası gereği iyi ve kötü olduğu konusunda bir kuşkuyu da getirmektedir; başka bir deyişle, Pironcular, fiziksel nesnelerin ve evrenin kendi içinde, doğada nasıl olduğu konusunda, Tanrı'nın nasıl olduğu ve bunun da ötesinde var olup olmadığı konusunda, ahlaken hangi eylemin ve seçimin nesnel ve/veya evrensel boyutta iyi ve kötü olduğu konusunda bir yargıda bulunmamaktadırlar. Üstelik, nesnel ahlak ilkeleri ve kuramları hakkında yargıda bulunmayarak amaçladıkları ruhun dinginliğine ulaştıklarını, neyin iyi neyin kötü olduğu konusunda, belli bir akıl yolunu da izleyerek, içgüdüsel, bireysel, toplumsal, kültürel bağlama göre değişkenlik gösteren göreli inançlara sahip olarak ve bunlara göre eylem ve seçimde bulunarak edilgenlikten kurtulduklarını söylemektedirler.

Pironculuktan oldukça etkilenen İskoçyalı filozof David Hume da, *"İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme"*, *"İnsan Anlamasıyla İlgili Bir Araştırma"* ve *"Doğal Din Üzerine Diyaloglar"* başlıklı eserlerinde, Pironculukla kesişen tezler ortaya koymakta, *"İnsan Anlamasıyla İlgili Bir Araştırma"* eserinde (1. Bölüm ve 12. Bölüm), insan anlamasının sınırlarını ortaya koyarak, felsefedeki bazı metafizik söylemleri ve onların koruması altındaki hurafeleri ve saçmalıkları çökertmeyi amaçladığını söylemekte, Pironculuğun aşırı bir kuşkuculuk olmasına rağmen, Pironculuğun dogmatik inançlardan kurtulmamıza, insan anlamasının sınırlarını görmemize ve ılımlı bir kuşkuculuğu izlememize yol açtığını söylemektedir.

Hume'a göre insan zihninin algıları, izlenimler ve düşünceler olmak üzere, iki unsurdan oluşur. İzlenimler duyduğumuz, gördüğümüz, hissettiğimiz, sevdiğimiz, nefret ettiğimiz, arzuladığımız, istediğimiz zamanki daha canlı algılarımız, düşünceler ise izlenimlerden kaynaklanan daha cansız ve daha güçsüz algılarımızdır, izlenimlerden kaynaklanan kavramlar ve imgelerdir. Hume bütün düşüncelerimizin kaynağında izlenimlerin olduğunu, bir sözcüğün bir düşünceyi temsil ettiği söyleniyorsa, o sözcüğün anlamlı olabilmesi için temsil ettiği düşüncenin mutlaka bir izlenimden kaynaklanması gerektiğini, aksi takdirde bunun bir düşünce olduğunu, en azından açık ve seçik bir düşünce olduğunu söylemek olanağı bulunmadığını savunmaktadır. Felsefi bir terimle karşılaştığımızda ondan kuşku duyuyorsak, o terimin hangi izlenimden kaynaklandığını araştırmalıyız, eğer o terimin kaynağında bir izlenim bulamıyorsak, kuşkumuzu teyid edilmiş saymalıyız ve bu yolla felsefedeki tüm tartışmalara son vermeliyiz.

Hume'un felsefesinde, iki bilgi ve önerme çeşidi olarak da yorumlayabileceğimiz, insan akıl yürütmesinin iki unsuru şunlardır: düşünceler arasındaki ilişkiler ve olgu konuları. Birinci kategoride Hume belli başlı düşünceler arasındaki ilişkileri kastetmekte ve bu kategoride geometri, cebir ve aritmetiğin, kısaca matematiğin bazı önermelerinin bulunduğunu söylemektedir. Bu önermeler deneyimlerimize, evrende var olan şeylere başvurmaksızın, sadece düşünerek, *a priori* bir biçimde oluşturulmaktadır. Bu tür önermeler değillendiği zaman bu bir çelişkiye yol açar ve zihin bunları kavramakta zorlanır. İkinci kategoride ise olguyla, varlıkla ilgili bilgi aktaran önermeler bulunmaktadır ve bu önermeler sadece deneyimlerimizle oluşturulabilmektedir. Bu önermelerin değillenmiş hali de kendileri kadar kavranabilirdir. Bu önermeler *a priori* değil, *a posteriori* biçimde oluşurlar, *a priori* bir zorunluluk içermezler.

Bu aşamada Hume'un olgu konularıyla ilgili olarak özellikle merak ettiği şey, bizi duyumlarımızın ve hafızamızın ötesine geçirenin ne olduğudur; zira sadece hafızamızın bize aktardığı geçmiş zaman ve şimdiki zaman duyumlarıyla yetinecek olursak, geleceğe yöne-

lik herhangi bir öndeyilemede bulunamayacağımız gibi, evrendeki olayların birbirleriyle ilişkilerine yönelik açıklayıcı bir şey söyleyemez, sadece tikel verilerle yetinmek durumunda kalırız. Hume, bu sorunu açıklamak için nedensellik ilkesini, neden sonuç ilişkisini ortaya atar ve bu ilkenin, hafızamızın ve şimdiki zaman algılarımızın ötesine geçmemizi sağladığını, olgularla ilgili akıl yürütmelerin, çıkarımların bu ilkeye dayandığını söyler. Ancak Hume bununla da yetinmez, nedensellik ilkesinin kendisinin kaynağında da deneyimin olduğunu, olaylar arasındaki neden sonuç ilişkisinin *a priori* akıl yürütmeyle kurulamayacağını, bu ilişkinin tamamıyla deneyimden kaynaklandığını savunur. Burada kaynağında deneyim olan nedensellik ilkesi, bir yandan iki olay arasındaki neden sonuç ilişkisi kurulurken deneyim edilen olayları açıklar, bir yandan da geleceğe yönelik öndeyileme yapıldığı zaman henüz deneyim edilmemiş bir olay konusunda bir çıkarım yapmamızı sağlar. Ancak Hume bir adım daha ileri gidiyor ve daha önce düşünceler ve izlenimler arasında yapmış olduğu ayrımdan ve her düşüncenin bir izlenime dayanması gerektiği tezinden yola çıkarak, nedensellik düşüncesinin hangi izlenimden kaynaklandığını ortaya koymaya çalışıyor ve bunu açıklamak için benzerlik, ardışıklık / bitişiklik ve süreklilik durumunu devreye sokuyor. Örneğin, A ile B olaylarının geçmişte sürekli bitişik bir biçimde gözlemlenmiş olmalarından dolayı, geçmişte ne zaman A meydana geldiyse, hemen ardından B'nin meydana gelmiş olmasından dolayı, A'nın neden B'nin de sonuç olduğu ve gelecekte de A'nın meydana gelmesi durumunda bunun B ile sonuçlanacağı çıkarımını yapıyoruz, geleceğin geçmişe benzeyeceği varsayımında bulunuyoruz. Hume hafızamızın bize aktardığı geçmişteki bu süreklilik sayesinde zihnin bir gelenek ve alışkanlık oluşturduğunu, bu gelenek ve alışkanlık sayesinde belli olaylar arasında zorunlu bir bağlantı kurduğumuzu, bu sayede belli başlı olayları neden sonuç ilişkisi içinde anladığımızı, ancak bunun da matematikte söz konusu olduğu gibi *a priori* bir zorunluluk olmadığını, bunun kaynağında yine deneyimin olduğunu söylüyor. Hume böylece hafızamız ve duyumlarımız ile inanç arasında yakın bir ilişki kuruyor, duyumlarımızın ve hafızamızın inançlara yol açtığını vurguluyor. Hume'a göre bu inanç yarın güneşin doğmayacağına dair bir kurgudan farklı bir durum. Hume'a göre kurgu da hayal gücü vasıtasıyla izlenimlerimizden türettiğimiz düşünceleri içerse de, inanç, kurgudan daha canlı, güçlü ve sağlam kavramları yansıtan zihindeki bir duyguyu oluşturuyor. Hume'a göre inanç kurgudan farklı olarak isteğe bağlı olarak oluşan bir duygu değil, duyumların ve hafızanın aktardığı sürekliliğin zorunlu bir sonucu olarak zihinde oluşan bir duygudur; kurgu ise, inanç gibi, izlenimlerimizle sınırlı olsa da, inanç ile karşılaştırıldığında daha özgür bir hareket alanı, ancak inanç gibi eylemlerimizin yönetici ilkesi değildir. Hume, zihindeki bu gelenek ve alışkanlığın hem varlığın ve olguların bilgisine yönelik tüm çabalarımızı hem de tüm eylemlerimizi olanaklı kıldığını, söz konusu gelenek ve alışkanlık olmasaydı, tüm eylemlerimizin sona ereceğini, bu zihinsel gelenek ve alışkanlığın insan yaşamının en büyük rehberi olduğunu söylemektedir.

Hume, nedensellik ilkesinin zihnin geleneğinden ve alışkanlığından kaynaklandığına dair tezini, kendisi tarafından, kendi ortaya attığı kuşkuların yine kendisine ait kuşkucu bir çözümü olarak görmektedir. Hume nedensellik ilişkisi bağlamındaki tüm akıl yürütmelerimizin zihnin bu geleneğinden ve alışkanlığından kaynaklandığını, inancın da doğamızın bilişsel, düşünsel yönünden çok duygusal ve içgüdüsel yönüyle ilgili olduğunu söylemektedir. Hume böylece, nedensellik ilkesine yönelik aşırı bir kuşkuyu da, yine kuşkuculukla, kendi deyişiyle daha ılımlı bir kuşkuculukla ortadan kaldırdığını, insanın, doğasının bir sonucu olarak inanmak dışında bir seçeneğinin olmadığını, insanın, aşırı olarak nitelendirdiği Pironcu kuşkuları, akıl

yürütmeyle ve/veya kanıtla ortadan kaldıramasa da, doğası gereği inandığını vurgulamaktadır. Bu anlamda da Hume, Descartes'ın kuşkuculuğu ortadan kaldırma girişiminden çok farklı olarak, kuşkucu akıl yürütmelerin akılla ve sözde Tanrı kanıtlamalarıyla değil, doğal içgüdüyle ortadan kalkabileceğini savunmaktadır. Hume zaten, aynen Pironcular gibi, Tanrı'nın varlığının kanıtlanamayacağını ve Tanrı'nın bilgi konusu olamayacağını savunmaktadır. Hume bu çerçevede kendisinin savunduğu ılımlı kuşkuculuğun Pironcu kuşkuculuğun bir sonucu olduğunu, hem Pironcu kuşkuculuğun gücü konusunda hem de bizi Pironculuktan doğal içgüdüden başka hiçbir şeyin kurtaramayacağı konusunda ikna olmaktan daha yararlı bir şeyin olamayacağını söyler.

Pironculuğun Hume ile karşılaştırıldığında daha aşırı bir kuşkuculuk olup olmadığı, Hume'un bu bağlamda Pironculuğu doğru anlayıp anlamadığı ayrı bir tartışma konusudur. Sonuçta, hem Pironcular hem de Hume, rasyonalist metafiziğe karşı çok ciddi ve etkili bir eleştiri getirmişler, rasyonalist bir metafiziğin kendisini savunmasını iyice güçleştirmişlerdir. Bu aşamada sorulması gereken şudur: Kuşkucu zihin, rasyonalist yöntemle (veya empirisist yöntemle) metafizik tezler ortaya koyamıyorsa, Pironculara ve Hume'a göre yeterince kuşkucu olmayan bazıları, bunu nasıl ve neden yapıyorlar? Kuşkucuların aksine bunu yapanları bunu yapmaya iten şey, iten etken nedir?

Sextus, *"Pironculuğun Ana Hatları"* eserinde (1. Kitap, 14. Bölüm), şeylerin kendi içinde nasıl oldukları konusundaki yargıların kişilere göre değişkenlik göstermesi durumunda kimin tercih edileceği tartışması bağlamında, dogmacı filozofların kendilerinin tercih edilmesi gerektiğini savunurken, bunu bencilce yaptıklarını söylemektedir. Ancak bencillik, epistemolojik bir gerekçe olamayacağına göre, Sextus, dolaylı da olsa, bencilliği ve benmerkezciliği dogmatik felsefenin kaynağı olarak ortaya koymaktadır. Hume da *"İnsan Anlamasıyla İlgili Bir Araştırma"* eserinde (12. Bölüm), olumlu anlamda bir kuşkuculuğun aynı zamanda ihtiyat ve mütevazılık olduğunu söylemektedir. Bu anlamda, Hume'a göre dogmatik felsefenin, mütevazılıktan yoksunluğun bir sonucu olarak ortaya çıktığı söylenebilir.

Bu çerçevede, bir yandan kuşkucu bir felsefe geliştiren, bir yandan da kuşkucu olmayan felsefelerin arkasındaki psikolojik nedenleri ve onların olumsuz değerini ortaya koyan Alman filozof Firedrich Nietzsche'ye değinmek gerekir. Nietzsche Antik Yunan kuşkucuları da dahil, genel olarak kuşkucu felsefeye olumlu bakmaktadır. Nietzsche, *"Ecce Homo"* eserinde (3. Bölüm), Victor Brochard adlı bir yazarın *"Antik Yunan Kuşkucuları"* başlıklı bir kitabına değinerek, bu kitabın mükemmel bir çalışma olduğunu, filozoflar içinde tek onurlu olanların kuşkucular olduğunu; *"Güç İstenci"* adı altında yayımlanan notlarında (437. Bölüm), Sokrates öncesi filozoflar dışında karşılaştığı en özgün filozofun Piron olduğunu, Piron'un Sokrates ve Platon'a karşıt bir içgüdüye sahip olduğunu ve yaşamının mutluluk=erdem=bilgi denklemine yönelik bir protesto olduğunu; *"İsa-Karşıtı"* eserinde (12. Bölüm ve 54. Bölüm), Immanuel Kant'ın (1724-1804) evrenselci ahlak anlayışını eleştirirken, kuşkucuların felsefe tarihindeki en iyi cins olduğunu; büyük zekaların kuşkucu olduğunu, zihnin özgürlüğündeki gücün kuşkuculukla kanıtlandığını, büyük şeyler yapmak isteyen bir ruhun zorunlu olarak kuşkucu olduğunu ve *"Böyle Konuştu Zerdüşt"* eserindeki kahraman Zerdüşt'ün de bir kuşkucu olduğunu; *"Şen Bilim"* eserinde (110. Bölüm), kişisel içerikten bağımsız, değişmez, bengisel şeyleri savunanlara karşı çıkanların kuşkucular olduğunu ve onların dürüst olduklarını; *"Ahlakın Soykütüğü"* eserinde (Önsöz, 3. Bölüm), kendisinin de genç bir yaştan beri kuşkucu olduğunu ve bu kuşkuculuğunun iyilik ve kötülük kavramlarını sorgulamasına neden olduğunu;

"İnsanca, Pek İnsanca" eserinde (21. Bölüm), kuşkuculuğun, kendisinin de eleştirdiği, metafizik dünyanın ve açıklamaların reddi olduğunu söylemektedir.

Nitekim Nietzsche, *"Tragedya'nın Doğuşu"*ndan sonra kaleme aldığı ve diğer eserlerini önceleyen *"Ahlak Dışı Anlamda Doğruluk ve Yalanlar Üzerine"* başlıklı yazısında, Pironcu akıl yürütmeyle kesişen bazı düşünceler ortaya koymakta, özne ile nesne örtüşmesi anlamında bir doğruluğun bilinemeyeceğini, doğruluk ölçütünün var olmadığını, kendinde şeyin veya şeylerin özünün ne olduğunun bilinemeyeceğini, şeylerin algıda ve dilde asimile olduğunu, insan zihninin tüm açıklamalarının antropomorfik olduğunu, sadece totolojilerin doğruluğundan söz edebileceğimizi, ancak onların da içinin boş olduğunu söylemektedir. Nietzsche buna rağmen insanın doğruluk kavramı diye bir şeye inandığını, insanın mutlu olmak, güvende olmak, kendisini korumak istediği için, bunlara yönelik bir dürtünün sonucunda doğruluk kurgusu yaptığını, doğruluğun elde edilmesiyle mutlu olmak diye bir şeyin olamayacağını, mutlu olmayı istediğimiz için doğruluk kavramını icad ettiğimizi söylemektedir.

Nietzsche'nin daha sonra kaleme aldığı *"İnsanca, Pek İnsanca"*, *"Tan Kızıllığı"*, *"Şen Bilim"*, *"İyinin ve Kötünün Ötesi"*, *"Ahlakın Soykütüğü"*, *"Putların Alacakaranlığı"* ve *"İsa Karşıtı"* eserlerine baktığımızda da, hem Platon'un felsefesine, hem Kant'ın felsefesine, hem de Hıristiyanlığa ve genelde tektanrılı dinlere yönelik eleştirilerinin, kuşkuculuğuyla yakından ilişkili olduğunu görürüz. Nietzsche bu eserlerde, Hıristiyanlık ahlakıyla birlikte, Platon'un, algılardan ve görünüşlerden bağımsız, değişmez, sabit ve bengisel ideaların olduğu ve bunların akılla kavranabileceği tezini, Kant'ın evrenselci ahlak anlayışını ve bazı metafizik varsayımlarını, örneğin kategorik imperatif ilkesini ve kendinde şey kavramını sert bir biçimde eleştirmekte, Hıristiyanlığın halk için Platonculuk olduğunu, Kant'ın da üstü örtülü, kurnaz bir Hıristiyan olduğunu söylemektedir. Nietzsche, öte dünya veya öte boyut arayışı olarak nitelendirdiği bu anlayışın, koşullara bağlı, göreli, değişken görünüşler dünyasından, yani içinde yaşadığımız bu somut dünyadan tiksinmenin, bu dünyayı küçümsemenin, ayrıca güvenlik, kendimizi korumak, mutlu olmak dürtüsünün, güç istencinin bir sonucu olarak ortaya çıktığını ve bu anlayışın aslında yozlaşmanın, çöküşün, hiçlik istencinin, yaşamı karalamanın ve reddetmenin göstergeleri olduğunu söylemektedir. Nitekim Nietzsche'yi özgün kılan da aslında, perspektivizmi değildir. Perspektivism, değişik biçimlerde, Antik Yunan'da Protagoras'a, Gorgias'a, Aristippos'a, Arkesilaos'a, Karneades'e, Piron'a, Timon'a, Anesedimos'a, Agrippa'ya ve Sextus'a kadar dayanan oldukça eski bir kuramdır. Ancak Nietzsche'nin bu kurama kattığı yenilik, anti-perspektivist felsefelerin ve anlayışların arkasındaki belli başlı psikolojik nedenlerle ve bu felsefelerin ve anlayışların taşıdığı değerle ilgilidir. Nietzsche, epistemolojik unsurlarla birlikte, anti-perspektivist yaklaşımların belli başlı psikolojik nedenlerini ve bunların özgürlük ve yaratıcılık bağlamında taşıdığı değeri ortaya koymakta, ister felsefedeki biçimleri olsun, ister bilimlerdeki biçimi olsun, ister dinlerdeki biçimi olsun, ister siyasetteki biçimi olsun, anti-perspektivist, evrenselci, nesnelci anlayışların, özgürlüğü ve yaratıcılığı, özellikle sanatsal yaratıcılığı ve tutkuları, insanın Diyonisos'çu yönünü baltaladığını, bu tür anlayışların olumlu değil, olumsuz bir değer taşıdıklarını söylemektedir.

Sextus, Hume ve Nietzsche'nin bakış açısını da dikkate alarak, rüya konusuna, yani başa dönecek olursak, rüya sözcüğünün üç anlamından söz edilebilir: 1)Uykuda görünen düş; 2)Gerçekleşmesi olanaksız durum, hayal; 3)Gerçekleşmesi beklenen, istenen, umut edilen şey. Kuşkucu düşüncelerle hesaplaşayım derken dogmatizme saplanan Platon, Augustinus,

Descartes ve onlar gibi daha birçok başka filozofun kuramları, ancak rüya sözcüğünün bu üç anlamından birisi veya ikisi veya üçü ile ilişkili bir olgu olabilir. Bunu gördüğümüzde, Platon'un, Augustinus'un, Descartes'ın ve daha başka birçok filozofun rüyasını hem anlamış hem de aşmış, geleceğin erdemini yakalamış olacağız.

Kaynaklar

Descartes, Rene; *Comments on a Certain Broadsheet* (in *The Philosophical Writings of Descartes Volume 1*; (Translated by John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch); Cambridge University Press, 1993.

_____, *Principles of Philosophy* (in *The Philosophical Writings of Descartes Volume 1*; Translated by John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch); Cambridge University Press, 1993.

_____, *Meditations on First Philosophy* (in *The Philosophical Writings of Descartes Volume 2*; Translated by John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch); Cambridge University Press, 1991.

_____, *Objections and Replies* (in *The Philosophical Writings of Descartes Volume 2*; Translated by John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch); Cambridge University Press, 1991.

Empiricus, Sextus; *Outlines of Pyrrhonism*; (in *The Sceptic Way: Sextus Empiricus' Outlines of Pyrrhonism;* Translated by Benson Mates); Oxford University Press, 1996.

Hume , David; *A Treatise of Human Nature*; Oxford University Press, 1978.

_____, *An Enquiry Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*; Oxford University Press, 1975.

_____, *Dialogues Concerning Natural Religion*; Penguin Books, 1990.

Nietzsche, Friedrich; *Beyond Good and Evil*; (Translated by R. J. Hollingdale); Penguin Books, 1973.

_____, *Daybreak*; (Translated by R. J. Hollingdale); Cambridge University Press, 1997.

_____, *Ecce Homo*; (Translated by R. J. Hollingdale); Penguin Books, 1979.

_____, *Human, All Too Human*; (Translated by Marion Faber and Stephen Lehmann); Penguin Books, 1994.

_____, *On the Genealogy of Morality*; (Translated by Carol Diethe); Cambridge University Press, 1994.

_____, *The Gay Science*; (Translated by Walter Kaufmann); Vintage Books, 1974.

_____, *Twilight of The Idols / The Anti-Christ*; (Translated by R. J. Hollingdale); Penguin Books, 1990.

_____, *The Will To Power*; (Translated by Walter Kaufmann and R.J. Hollingdale; Edited by Walter Kaufmann); Vintage Books, 1968.

_____, *On Truth & Lies in A Nonmoral Sense*, (in *Epistemology: The Classic Readings*, Edited by David Cooper); Blackwell, 1999.

_____, *Thus Spoke Zarathustra*; (Translated by R.J. Hollingdale), Penguin Classics, 1969.

Plato; *Theaetetus*; (in *The Collected Dialogues of Plato*; Edited by Edith Hamilton and Huntington Cairns, Translated by F. M. Comford); Princeton University Press, 1987.

_____, *Republic*; (in *The Collected Dialogues of Plato*; Edited by Edith Hamilton and

Huntington Cairns, Translated by Paul Shorey); Princeton University Press, 1987.
_____, *Phaedo*; (in *The Collected Dialogues of Plato*; Edited by Edith Hamilton and Huntington Cairns, Translated by Hugh Tredennick); Princeton University Press, 1987.
_____, *Meno*; (in *The Collected Dialogues of Plato*; Edited by Edith Hamilton and Huntington Cairns, Translated by W. K. C. Guthrie); Princeton University Press, 1987.
_____, *Cratylus*; (in *The Collected Dialogues of Plato*; Edited by Edith Hamilton and Huntington Cairns, Translated by Benjamin Jowett); Princeton University Press, 1987.
_____, *Phaedrus*; (in *The Collected Dialogues of Plato*; Edited by Edith Hamilton and Huntington Cairns, Translated by R. Hackforth); Princeton University Press, 1987.
_____, *Symposium*; (in *The Collected Dialogues of Plato*; Edited by Edith Hamilton and Huntington Cairns, Translated by Michael Joyce); Princeton University Press, 1987.
_____, *Sophist*; (in *The Collected Dialogues of Plato*; Edited by Edith Hamilton and Huntington Cairns, Translated by F. M. Cornford); Princeton University Press, 1987.
_____, *Philebus*; (in *The Collected Dialogues of Plato*; Edited by Edith Hamilton and Huntington Cairns, Translated by R. Hackforth); Princeton University Press, 1987.
_____, *Timaeus*; (in *The Collected Dialogues of Plato*; Edited by Edith Hamilton and Huntington Cairns, Translated by Benjamin Jowett); Princeton University Press, 1987.
_____, *Laws*; (in *The Collected Dialogues of Plato*; Edited by Edith Hamilton and Huntington Cairns, Translated by A. E. Taylor); Princeton University Press, 1987.
_____, *Parmenides*; (in *The Collected Dialogues of Plato*; Edited by Edith Hamilton and Huntington Cairns, Translated by F. M. Cornford); Princeton University Press, 1987.

Schoedinger, Andrew B. (Editor); *Readings in Medieval Philosophy*; Oxford University Press, 1996.

Wippel, John F. and Wolter, Allan B. (Editors); *Medieval Philosophy: From St. Augustine to Nicholas of Cusa*; The Free Press, 1969.

Azınlık haklarıyla sınırlandırılmış çoğunluk egemenliği

Nevzat Can

Siyasal anlamda bir devlet yönetimi modeli olarak kabul edilen demokrasinin temelinde birbirine bağlı ve biri diğerini gerektiren iki varsayımdan söz edilebilir. Bunlardan birincisi, yönetimin bir insan işi olduğu ya da insani bir etkinlik olduğu şeklindedir. Diğeri ise yönetimin dayanacağı ilkelerin de insan tarafından belirlenmesi gerektiğidir. Demokrasinin temelinde yer alan bu iki varsayımı birleştirerek diyebiliriz ki demokrasi, insanların yönetilmesinde referans olarak insanın alınmasını temel koşul kabul eder. Dolayısıyla, demokrasi insanların yönetilmek için tabi olacakları kuralların da yine kendileri tarafından rasyonel olarak üretilmesi gerektiğini ileri sürer.

Demokrasi, ontolojik olanın sınırları içerisinde yalnızca verilmiş olanla yetinmeye bir itirazı, bir başkaldırıyı daha da ötesi bir kopuşu dile getirir. Demokrasinin temsil ettiği başkaldırı, ister dünyevi ister metafizik kökenli olsun, her türden tekilleştirici ve farklılıkları yok edici anlayışların yerine, farklılıkların zenginlik olarak düşünülmesi gerektiğini kabul eden ve insan denilen varlığın ontolojik bir özerkliğe sahip olup kendini idare edebilecek yapıda olduğunu temel ilke olarak alan anlayışın geçmesi için gerekli olan bir başkaldırıdır. Demokrasi, toplumsal ve siyasal anlamda lojik olanla ontolojik olan arasındaki ilişkinin zorunlu olmadığını; böyle bir ilişkinin ancak olumsal bir ilişki olabileceğinin siyasal anlamdaki formülasyonu olarak düşünülebilir. Bir başka ifadeyle demokrasi, ontolojik alanda geçerli olan evrensel yasaların insan ilişkilerinde de geçerli olabileceğinin ve aynen alınması gerektiğinin bir reddi anlamındadır. Ontolojik anlamda evren bir yaratıcı tarafından yaratılmış olabilir ve evrende geçerli olan kozmik yasalar aynı yaratıcı tarafından konulmuş olabilir fakat bu, söz konusu yaratıcının insana da birtakım kuralları empoze ettiği anlamına gelmez. İnsan, yaratılışı itibariyle sahip olduğu bir yeti ya da güç olan aklı sayesinde kendini idare edebilmektedir. De-

mek ki insan, kendini idare edecek olan kuralları kendisi koymalıdır. Bu kabul sadece siyasal bir konum belirlemenin ötesinde etik bir maksimin de ifade edilmesidir. Kendi ahlaki ilkeni kendin koy ve kendini o ilke doğrultusunda idare et.

Demokrasi, iktidarın kaynağının insan olduğunu ve yönetim için gerekli olan kurallara referans olarak insanüstü-doğaüstü, tanrısal kabul ya da inançların alınmayıp; insan iradesinin ve aklının kabul edilmesidir. Demokrasi, iktidarın dünyevi-insani olana bağlanması çabasıdır. Bir başka ifadeyle demokrasi, sekülerleşmiş, dünyevi düzen içinde kendini gösteren bir egemenlik biçimidir. Demokraside monark veya kilise, Tanrı, ilahlar veya ilahlara dayanan egemenler değil, -demos anlamında- halk, nihai olarak devlet iktidarının yegâne kaynağıdır. Demokrasi, aristokrasi ve oligarşi gibi azınlığa dayanan, monarşi ve tiranlık gibi tek kişinin egemenliğine dayanan eski yönetim şekillerinden temelden ayrılır. Özellikle kamusal yaşamın düzenlenmesinde çoğunlukla işbirliği yapmak, egemenlerin egemenlik altındakilere hesap verme görevi ve tam yurttaşların aynı haklara sahip olmaları bakımından onlardan ayrılır.[1] Demokraside insan kendisinin efendisidir. Demokrasinin temelini oluşturan bu ilke insan onuruna saygıyı ifade eder.[2]

Buraya kadar yapmış olduğumuz açıklamaları formüle ederek şöyle bir sonuca ulaşabiliriz: Yönetim, ilahi değil insani bir etkinliktir. İnsan kendisi için doğru, iyi ve yararlı olanı bilme yeteneğine sahiptir. Değerlerin kaynağı insandır. Dolayısıyla insani bir etkinlik, bir ürün, bir değer, daha özelde bir iktidar biçimi olan demokrasinin de kaynağı insandır.
İnsanın değerlerin kaynağı olması, insan iradesinin nihai onayına dayanmayan bir değerin birey ve toplum olarak insanı tanzim edemeyeceği şeklinde anlaşılmalıdır. Ancak şunu açıkça ifade etmek gerekir ki değerlerin üreticisi sadece 'birey olarak insan'dır. Bir başka ifadeyle özgür bireydir. Kendi kendisinin efendisi olan, herhangi bir dış referansa müracaat etmeksizin aklını kullanan bireydir. İnsanın değerinin ancak insan olmasından kaynaklandığını düşünen bireydir. Hiçbir kolektivite (cemaat, sınıf, millet v.b.) değer yaratamaz. Dolayısıyla, etik temeli, özgür birey yerine çeşitli türden topluluklar olan (cemaatçi, sınıfçı ve milliyetçi) kolektivist anlayışlar kaçınılmaz olarak anti-demokratik yönetimlere yol açarlar.[3]

Demokrasi dâhil, insani olan bütün değerlerin yaratıcısı, epistemik, etik-politik anlamda özerk olan bireylerdir. Söz konusu bireyler, aydınlanmacı bir anlamda dünyevi olan doğrultusunda aklını rehber edinmiş olan bireylerdir. Ancak şunun belirtilmesi gerekir ki buradaki 'aydınlanma' bir azizin ya da bir velinin içsel anlamda yaşadığı mutluluğun kaynağı olarak düşünülen bir aydınlanma değildir.

Demokraside siyasal yaşamı tanzim eden kurallar öte dünyaya yönelik herhangi bir motiv içermezler. Bir başka ifadeyle, demokratik düzenin sağlanması için gerekli kuralları koyanlar, kuralların amacı itibariyle bir öte dünya endişesi taşımazlar. Söz konusu kuralların yönü dünyada yaşayan insan, dünyadaki düzeni ve ahlaki boyutuyla onun mutluluğudur. Ancak düzeni sağlamak için konulan kurallar, açık-uçlu ve esnek bir yapıya sahip olduklarından dolayı kendilerine uymasını istedikleri insanların herhangi bir ideolojinin çizmiş olduğu sınırlar içerisine de mahkûm olmasını emretmezler. Dolayısıyla bu kurallar, insanların inanç özgürlükleri de

[1] Manfred G. Schmidt, *Demokrasi Kuramlarına Giriş*, Çev. M. Emin Köktaş, Vadi Yayınları, Ankara, 2001, s. 16
[2] Yoneo Ishii, '*Buddism*', Seymor Martin Lipset (edit), *Political Philosophy*, CQ Press, A Division of Congressional Quarterly Inc. Washington, D. C. 2001, s. 9
[3] Mustafa Erdoğan, '*Demokrasinin Felsefesi Üstüne Birkaç Not*' Atilla Yaylâ (der.) *Sosyal&Siyasal Teori*, (Siyasal Kitabevi, Ankara, 1993), s. 66

dâhil tüm temel hak ve özgürlüklerinin teminatı durumundadırlar.

Demokratik sistem, deontolojik baskılar sonucunda kurulmuştur. 'Demokrasi nedir'i, 'demokrasi ne olmalıdır'dan ayırmaya olanak yoktur. Yani, olan olması gerekenden ayrılamaz demektir. Demokrasi, ancak, idealleri ve değerleri ona varlık kazandırdığı sürece, var olur. Demokrasilerde hedefler, demokratik usuller içinde, demokratik süreçle belirlenir ve demokratik yoldan ilerlemektedir. Bu yüzden demokrasi, olgu-değer gerilimine oldukça elverişli ve buna dayanan bir rejimdir. Bu duruma dayalı olarak varlığını ideallerine borçlu olan tek rejimin demokrasi olduğu söylenebilir. Demek ki demokrasi teriminin, yalnızca tanımlayıcı veya gösterici değil, bir de normatif ve inandırıcı işlevi bulunmaktadır. Tanım ile norm arasında kesin bir ayrım yapmak çoğu kez güç olmakla birlikte bu, ayrımın çözümlemedeki önemini azaltmaz. Bu nedenle, demokrasiyi tanımlama sorunu iki yönlüdür. Deyim yerindeyse demokrasi için, hem olanı hem de olması gerekeni içeren bir tanıma ihtiyaç vardır. Biri olmadan öbürü de olamayacağı gibi, birinin yerine öbürünü koymak da olası değildir. Öyleyse, yanlış adım atmamak için şunun unutulmaması gerekir: a) Demokrasi ideali, demokrasi gerçeğini, olgusunu tanımlamaz veya tersi, gerçek demokrasi ile ideal demokrasi bir ve aynı şey değildir. b) Demokrasi, onun idealleri ile gerçeği arasındaki karşılıklı etkileşimden, olanla olması gereken'in çekişmesinden doğar ve bunlar tarafından şekillendirilir. Bir başka ifadeyle demokrasi, organizasyonları bütün olarak etkileyen kararların organizasyonunun tüm üyelerince alınması ve karar alma mekanizmasında herkesin eşit haklara sahip olması idealinden oluşur. Demokrasi, kolektif karar verme süreci üzerinde halk denetimi ve bu denetimin kullanımında hakların eşitliği şeklindeki ikili ilkeyi gerektirir.[4] Demokrasiye yüklenen bu anlama paralel olarak D. Easton, demokrasiyi, 'iktidarın, değerleri âdil bir biçimde paylaştırma süreci üzerindeki denetimin halk kitlelerinin elinde olacak şekilde dağıtıldığı bir siyasal sistem' diye tanımlamaktadır.[5]

Demokrasi kavramı ortaya çıktığı dönemden bu yana sürekli siyasal demokrasi anlamında kullanılmıştır. Ancak bu, demokratik toplum için yaşamsal bir temel oluşturan sosyal demokrasinin önemini göz ardı etmek anlamına gelmediği gibi, halk tabanına dayalı ilk, asli demokrasinin de demokrasinin herhangi bir başka yönünden daha değerli olabileceğini yadsımak anlamına da gelmemektedir. Demokrasinin gerekli koşulu, gerekli aracı, siyasal demokrasidir. Eğer egemen sistem, genel siyasal sistem, demokratik bir sistem değilse, o zaman sosyal demokrasi pek bir değer taşımayacak, sanayi demokrasisi gerçek bir sanayi demokrasisi olmayacak ve ekonomik eşitliğin de köleler arasındaki eşitlikten bir farkı kalmayacaktır. İşte, demokrasinin tek başına, yani önüne niteleyici bir sözcük koymadan 'siyasal demokrasi'yi anlatması, demokrasinin önce ve en başta bir siyasal kavram olması, hep bu nedene dayanmaktadır.

Gerek gündelik, gerekse felsefî dilde demokrasinin, hem bir ideali ve hem de bu ideale göre birçok eksikliği olan mevcut rejimleri anlatmak üzere kullanıldığı bir gerçektir. Yani, demokrasi, hem olana hem de olması gerekene ilişkin ikili

[4] D. Beetham-K. Boyle, *Demokrasinin Temelleri*, Çev. V. Bıçak, (Liberte Yayınları, Ankara, 1998), s. 1

[5] David Easton, *The Political System*,(Knopf , New York, 1953), s. 222

bir anlam taşımaktadır. Bu ikili anlam, çoğu zaman demokrasinin anlaşılması açısından da sorun çıkarmaktadır. Ayrıca demokrasi hem bir ideal, hem de elde edilebilir bir gerçeklik ise var olan bir rejimin tam anlamıyla bir demokrasi olarak nitelenmesine yetecek ölçüde ideale ne zaman yakınlaştığına neye dayanarak karar verilebilecektir? Aslında sorun yalnızca sözcüğün kullanımıyla alakalı değil; aynı zamanda makul bir eşiğin ne olduğuna karar verme sorunudur.[6] Bu nedenle, demokrasi tanımıyla alakalı olarak olan ve olması gereken ayırımı yapılır yapılmaz bu kez ortaya 'aralarındaki ilişki nedir? sorusu çıkmaktadır. Olanla olması gereken birbirleriyle hiç birleşemeyen iki paralel yolda ilerlemeyecekleri için aralarında bulunan ilişki de oldukça önemlidir. Olan ve olması gereken birbirleriyle sürekli karışır ve çatışırlar. Demokrasi tanımını yaparken dikkatimizi yalnızca olan üzerine yönelttiğimiz zaman ortaya yersiz, uygunsuz ve kötü kullanılmış bir gerçekçilik çıkmaktadır. Sadece olması gerekene önem verdiğimizde de yetkincilik engeline takılmış oluruz.[7]

Demokrasi, 'halkın iktidarı' ya da 'halkın egemenliği' anlamına gelip, en iyilerin ve seçkinlerin egemenliğini dile getiren aristokrasi ve tek kişinin hükümdarlığı anlamındaki monarşiye karşıt olarak düşünülmektedir. Yine de demokrasiye ilişkin yapılan çok daha yeni betimlemeler, 'demokrasi halk tarafından yönetimdir ama demokrasinin hayatta kalmasının sorumluluğu seçkinlerin omuzlarındadır' diyerek farklı bir yöne de dikkat çekmişlerdir.[8] Ancak, demokrasi kelimesinin anlamının bize yeterince yardımcı olduğu söylenemez. Çünkü hiçbir yerde halk hâkim değildir, hatta her yerde hükümetler, ne yazık ki bürokrasi, yani zorlukla hesap sorulabilen veya asla hesap sorulamayan memurlar hâkimdir.[9] Oysa çağdaş anlamda demokrasiden anlaşılan daha çok, salt çoğunluk ya da sınırlı çoğunluk ilkeleriyle anlatılan halk kavramıdır. Çünkü salt çoğunluk ölçütüyle katıksız ve silme çoğunluk yönetimi tarzında bir demokrasi tanımına ulaşılırken; sınırlı çoğunluk ölçütüyle, azınlık haklarıyla sınırlandırılmış çoğunluk yönetimi şeklinde bir demokrasi tanımına varılmaktadır.

'Halk' kavramını bir çoğunluğun sınırsız yönetme hakkı biçiminde tanımlayan anlayış, ilk bakışta doğru bir anlayış olarak görünebilir ama öyle değildir. Çoğunluğa, azınlık veya azınlıklara iradesini zorla kabul ettirecek nitelikte sınırsız bir hakkın tanınması, zamanla, çoğunluğun yücelttiği ilkenin tam karşıtı bir kuralın işlemesine neden olur. Eğer bir demokratik yarışmanın birincisi, sınırsız ya

[6] Robert A. Dahl, *Demokrasi ve Eleştirileri*, Çev. L. Köker, (Türk Siyasî İlimler Derneği-Türk Demokrasi Vakfı Yayını, Ankara, 1993), s. 7

[7] Giovanni Sartori, *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, Çev. T. Karamustafaoğlu-M. Turhan, (Türk Demokrasi Vakfı Yayınları, Ankara, 1993), s. 14

[8] Thomas R. Dye and L. Harmon Ziegler, *The Irony of Democracy*, (Duxbury Press, North Scituate, Mass, 1975), s. 18

[9] Karl R. Popper, *Hayat Problem Çözmektir*, Çev. A. Nalbant, (Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2004), s. 163

da salt bir iktidar elde ederse, o zaman bu birinci gelen kendini sürekli birinci olarak kabul ettirebilir. Bu durumda, demokrasinin geleceği artık demokratik olamaz ve demokrasi daha başında bir demokrasi olmaktan çıkar. Çünkü bir demokrasinin geleceğinin demokratik olması çoğunlukların azınlıklara ve tersi, azınlıkların çoğunluklara dönüşebilmesine bağlıdır. Demek ki, ikinci bir bakış açısından, sınırlı çoğunluk ilkesi, sonuçta, demokrasinin demokratik işlemesini sağlayan tek ilke olmaktadır.

Buraya kadar demokrasi kavramının içeriğini oluşturan öğelerden demos ya da halk kavramı üzerinde yeterince durduktan sonra halk ve iktidar ya da demos'la kratos arasındaki bağlantıya gelindiği zaman asıl zorlukların o aşamada çıktığı görülmektedir. Siyasal bir kavram olan iktidar kavramının analitik bir şekilde açıklanarak ortaya konulması oldukça zordur. İktidar kişinin iradesini başkalarına dayatabilme yetisi olarak tanımlanabileceği gibi '(bireyin) insancıl yeteneklerini kullanma ve geliştirme yeterliği'[10] olarak da tanımlanmaktadır. Oysa iktidar siyasal anlamda bu şekilde tanımlanmamalıdır. Çünkü insancıl yeteneklerimizi kullanma ve geliştirme yeterliği öteden beri ahlâkın konusu olmuş ve siyasal alana özgürlüğün anlamlarından birisi olarak bu yolla girmiştir. Demos'un kratos'a bağlanması sorunuyla uğraşmış olan düşünürlerin, iktidarı hep başkalarına egemen olma gücü ve yetkisi biçiminde anladıklarını vurgulamak, gereksiz bir şey söylemek demek değildir.

İktidar konusunda yapılan en önemli ayrım, iktidarı sözde elinde tutanlarla onu gerçekte kullananlar arasında yapılan ayrımdır. İktidar, sonuçta bir yetki kullanmadır. İktidar hakkına sözde sahip olmak, halk egemenliği sorununu çözmez. Laik monarşiler kilise ile giriştikleri mücadelede bütün iktidar Tanrıdan çıkar, formülünün yerine, bütün iktidar halktan çıkar, formülünü koyarak bağımsızlıklarını pekiştirmişler ve böylece demokratik bir haklılık (meşruiyet) kaynağına başvurmuşlardır. Ortaçağda Padualı Marsilius, halk egemenliğine, imparatorluğu ya da devleti kiliseye karşı desteklemek amacıyla başvurmuştur. Daha sonra, aynı ilkeye Cizvitler mutlak hükümdarlarla mücadele etmek ve zorba yöneticiyi öldürme hakkını haklı göstermek için müracaat etmişlerdir. Bu nedenle saymaca bir iktidar, sözde bir yetkiden, sözde bir erkten biraz daha farklı bir şey olarak görülmektedir.[11] Ancak yine de Ortaçağ öğretisi, gerçek bir yetki devrini öngörmemişti. Özellikle, ortaçağın temsil öğretisinde, temsilcinin –yetkinin devredildiği kişi veya kurulun- seçilmiş bir temsilci olması gerekli değildi. Hatta denebilir ki Ortaçağda temsil düşüncesi tam anlamıyla bilinmiyordu. Rousseau, temsil düşüncesinin derebeylik yönetiminden çıktığını iddia etmektedir: 'Temsilci seçme düşüncesi yenidir.

[10] Crawford. B. Macpherson, *Democratic Theory: Essays in Retrieval*, (Clarendon Press, Oxford, 1973), s. 50

[11] W. Ullmann, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, (Menthuen, London, 1961), s. 3

Bu düşünce bize, derebeylik yönetiminden, insan soyunu alçaltan ve insan adını lekeleyen o çok haksız ve saçma yönetimden geçmiştir'[12]

Oysa çağdaş demokrasiler, a) sınırlı çoğunluk yönetimine (egemenliğine), b) seçim usullerine, c) iktidarın temsil yoluyla devredilmesine dayanırlar. Hatta geniş ölçekli bir demokrasinin, seçimle belirlenmiş memurlar, özgür, adil ve sık sık yapılan seçimler, ifade özgürlüğü, alternatif bilgilenme kaynakları, kurumsal özerklik, vatandaşların katılımı türünden birtakım siyasal kurumlara da ihtiyacı vardır.[13] Demokrasiyi tanımlamak, her şeyden önce 'halk egemenliği', 'halk iktidarı' ve 'halkın kendi kendisini yönetmesi'nin ne anlama geldiğini açıklamaktır. Değişik yaklaşımlara göre farklı anlamlara gelebilen bu deyimlerin üzerinde görüş birliği sağlanan bir tanımı olduğunu söylemek oldukça zordur. Bu farklı yaklaşımlar sonucunda birbirine oldukça karşıt pek çok demokrasi anlayışı ortaya çıkmıştır. Yine de şunu söylemek mümkündür: Farklı demokrasi anlayışlarının hemen hepsinde, egemenliğin kaynağının halk olması, iktidarda bulunan insanların halk tarafından seçilmiş olması ve iktidarın halkın istekleri doğrultusunda kullanılması, ortak düşünce olarak kabul edilmektedir. Bu düşünce, Lincoln'ün 'demokrasi, halkın, halk için ve halk tarafından yönetilmesidir' şeklindeki tanımında en iyi bir şekilde ifade edilmektedir. Yine de sınırları tam olarak belirlenmemiş olan böyle bir demokrasinin gerçekleşebilmesi için aşağıda sıralanan koşulların bulunması gerekli görülmüştür.

1. Demokratik bir yönetimde halk, yönetime geniş çapta katılmalıdır. Ancak halkın doğrudan doğruya kendi kendisini yönetme olanağı olmadığından dolayı, belli aralıklarla yapılan seçimlerle halk, kendi temsilcilerini seçer ve onları iktidara getirir. Zaten demokrasilerin asıl anlamı, kamuoyuyla oluşan ve ona karşı sorumlu olan bir yönetim biçimi olmasında ortaya çıkmaktadır. Buradaki sorumluluk, siyasal iktidarın geçmiş zamanlardaki belirli bir dönemde kamuoyunu temsil etmiş olması nedeniyle varlığını her zaman haklı çıkarabileceği anlamına gelmemektedir. Çünkü aradan geçen zaman dolayısıyla kamuoyunun düşünce ve kanaati değişmiş olabilir. Dolayısıyla, sorumluluk ilkesi, siyasal iktidarın kendi temsilcilik niteliğini sürekli irdelemesini bir başka ifadeyle, kamuoyuyla oluşturulduğu iddiasının hâlâ geçerli olup olmadığını bilmesini gerektirmektedir. Böylelikle söz konusu kamuoyunun açık ve serbestçe oluşacağı düşünülmektedir. Aksi takdirde siyasal iktidarın kamuoyunun desteğine sahip olup olmadığını bilebilmek mümkün olmayacaktır.[14]

Demokrasilerde halkın yönetime katılımı, belirli aralıklarla yapılan seçimlerle

[12] Jean Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, Çev. V. Günyol,(Adam Yayıncılık,1984), s. 110
13 Robert A. Dahl, *Demokrasi Üstüne*, Çev. B. Kadıoğlu, (Phoenix Yayınevi, Ankara, 2001), s. 89
[14] S. E. Finer, *'Liberal-Demokratik Devlet'*, Çev. K. Saybaşılı, *Siyaset Biliminde Temel Yaklaşımlar*, (Doruk Yayınları, Ankara, 1999), s. 99

olmaktadır. Seçimler, genel, eşit ve serbest oy esasına göre yapıldığı ölçüde halkın yönetime katılımı yaygınlaşmaktadır. Genel oy, belli yaşa gelmiş, kısıtlı olmayan kadın-erkek herkesin seçimlere katılması; eşit oy, seçmenler arasında bir ayrım gözetmeksizin herkesin eşit sayıda oy kullanması; serbest oy ise, seçimlerde birden fazla parti ya da adayın bulunması ve seçmenin oyunu bunlardan dilediğine kullanabilmesidir. Yoksa tek bir partinin var olduğu ve halkın bu partinin dışında tercih edebileceği parti ya da partilerin bulunmadığı, halkın devletin istekleri doğrultusunda söz konusu tek partiye oy kullandırıldığı bir yerde demokrasiden söz edilemez.

2. Yurttaşların sert bir biçimde cezalandırılma tehlikesiyle karşı karşıya olmadan, siyasal konularda devleti temsil eden memurları, hükümeti, rejimi, sosyo-ekonomik düzeni ve egemen ideolojiyi eleştirmek de dâhil olmak üzere kendilerini ifade etme hakları olmalıdır. Yurttaşların ifade özgürlüğü olmalı, farklı düşünceler açıkça söylenmeli ve bu düşünceleri savunan insanlar örgütlenebilme özgürlüğüne sahip olmalıdırlar. Demokrasinin özünde ideoloji çokluğu ve düşüncelerin özgürlük içerisinde tartışılması vardır. Özgürlük, demokrasilerde hem araç hem de bir amaç durumundadır. Demokrasi bir özgürlükler rejimidir, özgürlükler demokrasinin vazgeçilmez öğesi durumundadır.[15] Düşüncelerin birbirleriyle çatışması ve farklı düşüncelere mensup olan insanların herhangi bir çekinge olmaksızın düşüncelerini savunabilmesi, demokrasi açısından bir tehlike değil, demokrasinin gelişmesi için temel durumundadır. Yalnızca demokrasiye uygun olan düşüncelere değil, demokrasiye aykırı hatta demokrasiye düşman olan düşüncelere bile sahip olan insanların eşit koşullarda özgür bir şekilde örgütlenip (şiddet kullanmadıkları sürece) kendilerini savunmaları demokrasi gereğidir. Çünkü örgütlenme özgürlüğü olmaksızın farklı geçmişlere sahip olan insanların müdahaleye uğramadan kendi ayrı yaşam tarzlarını sürdürmelerine olanak yoktur.[16]

3. Demokrasilerde çoğunluğun kararlarına uyulmalı ama azınlığın hakları da korunmalıdır. Demokrasilerde çoğunluğun oyunu alanlar iktidara gelmekte ve halkın tamamı adına iktidarı kullanmaktadırlar. Ancak demokratik yöntemlere uyularak yöneticilerini belirlemiş olan toplumlarda, çoğunluğun baskılarına ve haksızlıklarına nasıl engel olunacağı sorunu da başlı başına bir önem arzetmektedir. Demokratik yönetimin en temel özelliği, çoğunluğun mutlak egemenliğine dayanıyor olmasıdır. Demokratik ülkelerde buna karşı koyabilecek hiçbir şey yoktur. Çoğunluğun egemenliğinden etkilenen, kısa bir süre için seçilen ve bu nedenle seçmenlerin genel görüşlerine bağlı kalan, aynı yöntemlerle toplumun aynı kesiminden seçilen, yönetimin hemen hemen tüm yetkilerini elinde bulunduran bir meclisin yapmış olduğu yasalar da güçlü olan kurumların yetkisini güçlendirip artırınca

[15] Şeref Gözübüyük, *Anayasa Hukuku*, (Turhan Kitabevi, Ankara, 2004), s. 28
[16] Will Kymlicka, *Çokkültürlü Yurttaşlık*, Çev. A. Yılmaz, (Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998), s. 173

zayıf olanlar da doğal olarak daha da zayıflamaktadır. Bu durum da yönetici gücün temsilcilerinin hem dengesini bozar ve hem de bağımsızlıklarını ortadan kaldırır, dolayısıyla demokratik yönetimlerin yöneticiye verdiği etkiyi de ellerinden alır.

Çoğunluğun despotizmi tek ve merkezi iktidar düşüncesinde dayanağını bulduğu gibi eşitlik ve tek biçimlilik düşüncesinde de kendisine birtakım destekler bulabilir. Çünkü eşitliğe dayanan demokrasilerde yöneten ile yönetilen arasında ara iktidarların bulunmaması aristokrasilerde olduğunun aksine çoğunluğun despotizmini kolaylaştırır. Demokrasi sürekli olarak çoğunluğun zorba yönetimi tehlikesini içerir. Fakat asıl sorun, demokratik süreç aracılığıyla iş gören çoğunlukların bazen bir azınlığın çıkarlarına zarar verebilip veremeyeceği değildir. Kesinlikle, böyle bir zarar vereceklerdir. Ancak, sorun, çoğunlukların, azınlığın temel hakları ile çıkarlarına haksız bir biçimde zarar vermelerinin önüne geçilebilip geçilemeyeceği ve bunun en iyi biçimde nasıl yapılacağıdır.[17] Her demokratik rejim, çoğunluğun haklı olduğunu ilke olarak ileri sürer ancak yine de çoğunluğun başarısını kötüye kullanma ve azınlığı ezmesini önlemek güç olabilir. Böylece, demokratik toplumlarda yönetimin gücü, etki alanını politik alandan sivil alana doğru genişletme eğilimi gösterir ve aynı zamanda daha şiddetli, daha yoğun, daha az sorumlu ve özgürlüğe karşı daha tehlikeli olur.[18] Yine de çoğunluğun haksızlıklarına karşı en etkili çözüm, azınlığın iktidara gelebilme yolunu açık tutmaktır. Bu da azınlığın haklarının anayasa ve diğer kanunlarla teminat altına alınması ile mümkün olabilir.

4. Temel hak ve özgürlükler güvenlik altında olmalıdır. Demokrasi bir özgürlük rejimidir. Demokrasinin amacı, insanları tam ve mükemmel bir özgürlükler ortamına ulaştırmaktır. Böyle bir ideale ulaşmak zor olsa bile, bu uğurda verilecek olan mücadeleler insanlığı, haklar ve özgürlükler açısından çok daha iyi bir noktaya getirecektir. Demokrasi düşüncesinde kişinin yalnızca insan olmaktan dolayı sahip olduğu bazı temel hak ve özgürlüklerinin varlığı kabul edilmektedir. Bu hak ve özgürlükler, gerektiğinde geçici olarak kısmen de olsa askıya alınabilir ama hiçbir zaman bütünüyle ortadan kaldırılamazlar. Demokrasinin egemen olduğu toplumlarda kimsenin diğerine göre daha üstün bir hak ve özgürlüğü yoktur. Farklı din, ırk, siyasi düşünce ve kanaatten olan insanlar, yürürlükteki kanunların eşit koruyuculuğu altında özgür olarak yaşarlar. Demokrasinin bir siyasi rejim olarak işlerlik kazanması onun bu ikinci yönünün toplum halinde benimsenip uygulanmasına bağlıdır. Çünkü, siyasi yaşam, genel toplumsal yaşamın bir uzantısı durumundadır. Toplumda insana ve insanların öne sürdüğü farklı düşüncelere karşı saygı geliştikçe, bu gelişme siyasi yaşama da yansıyacak ve siyasi demokrasinin yerleşmesi sağlanacaktır.

Demokrasi kavramının karşılığı olan 'halkın iktidarı' deyimi, yalnızca bir sürecin başlangıcını anlatmakta ve onu bir sonuca bağlamamaktadır. 'Halkın iktidarı' şeklindeki formülün diğer yarısı da tamamlandığı zaman demokrasi, halkın halk üzerindeki iktidarı olarak ifade edilir. Ancak demokrasi bu şekilde dile getirildikten sonra onun açısından bütün sorunlar çözümlenmiş olarak düşünülmemelidir. Demokraside seçimler ve temsil geniş-ölçekli de-

[17] Robert A. Dahl, *Demokrasi ve Eleştirileri*, s. 212

[18] David Boucher and Paul Kelly, *Political Thinkers*, (Oxford University Press, Oxford, 2003), s. 294

mokrasi için zorunlu araçlar olmakla birlikte, bunlar, aynı zamanda, onun en güçsüz noktasını oluşturmaktadırlar. Çünkü iktidarını ya da yetkisini devreden bir kişi onu kaybedebilir de. Seçimler, her zaman, mutlaka özgür ve temsil de her zaman, gerçek temsil olmamaktadır. Demek ki demokrasiyi yalnızca halk iktidarı olarak tanımlayıp geçmemek gerekir. Diğer taraftan demokrasinin yalnızca çoğunluk yönetimi, çoğunluk egemenliği olduğu da söylenmemelidir. Aslında, çoğunluk egemenliği denen şey, sınırlı çoğunluk yönetiminin, yani azınlık haklarına saygılı, kısıtlanmış bir çoğunluk yönetiminin kısa bir formülünden ibarettir. Tersi durumda, yani çoğunluğun gücünün sınırlanmaması halinde, çoğunluğun azınlık haklarını gasbetme ve onlara karşı despotik davranma ihtimalleri her zaman bulunmaktadır.

İnsanlık tarihi boyunca, çoğunluklar, azınlıklara, kimi zaman onları yok etme noktasına kadar varan, zulüm ve baskı yapmışlardır. Demokrasinin bu şekildeki bir çoğunluk yönetimi anlamına geldiği kesinlikle söylenemez. Demokratik bir yönetim, çoğunluğun yönetimidir elbette ama azınlığın haklarını göz ardı etmeyen hatta onları güvence altına alan bir çoğunluk yönetimidir. Çünkü demokrasilerde, hele özellikle çoğulcu olarak düşünülen demokrasilerde sorunlar, yalnızca çoğunluğun görüşleri alınarak ve onların istedikleri doğrultuda değil; demokratik yönetime tabi olan –çoğunluğa ya da azınlığa mensup olması göz önünde bulundurulmaksızın- insanların eşit ve özgür yurttaşlar olarak genel uzlaşılarına dayalı bir şekilde çözümlenmelidir. Katı, bağnaz biçimde çoğunlukçu olan bir demokrasi modeli sert çatışmaları düzenlemeye elverişli olmadığı için,[19] demokrasi, koşulsuz bir çoğunluk yönetimi olarak da düşünülmemelidir. Demokrasiyi işleten ilke, sınırlı çoğunluk ilkesidir. Burnham, 'sözcüğün kullandığımız anlamına göre, demokrasinin temel özelliğini azınlıklara siyasal ifade hakkının verilmesi oluşturmaktadır'[20] diyerek, demokrasilerde çoğunlukların hiçbir zaman, azınlıkların ifade özgürlüklerini, daha genel olarak azınlıkların temel hak ve özgürlüklerini sınırlama hakkı olmadığını vurgulamaktadır. Ancak demokrasilerde, merkeziyetçiliğe eğilimli olma özelliği bulunduğu için, sonuçta demokrasinin bir kişinin istibdadına dönüşebilme özelliği de vardır. Hatta demokrasi, sürekli olarak çoğunluğun zorba yönetimi tehlikesini içermektedir. Her demokratik rejim, çoğunluğun haklı olduğunu ilke olarak ileri sürer ve bir çoğunluğun başarısını kötüye kullanma, azınlığı ezmesini önlemek güç olabilir.[21] Hatta bir ülkede yaşayan insanların gerçekten özgür olup olmadıklarının en kesin ölçütü, azınlıklara sağlanan güvenliğin ölçüsü olarak da görülebilir.

Demokrasiler, çoğunluğun azınlık üzerindeki tahakkümü olarak kabul edilemeyeceği gibi, iktidarda bulunanların muhalefet durumunda bulunanları dikkate almaksızın her şeyi yapabilmesi de değildir. Demokrasiler, muhalefetle ayakta duran yönetimlerdir. Çünkü demokrasilerde muhalefet, iktidar kadar önemli olan bir halk egemenliği organıdır. Muhalefeti bastırmak, halkın egemenliğini bastırmaktır. Muhalefeti bastırmak, bireysel özgürlükleri ortadan kaldırmak demektir. Oysa

[19] E. A. Nordlinger, *Conflict Regulation in Divided Societes*, (Harvard Studies in International Affairs, Cambridge, 1972), s. 33

[20] J. Burnham, *The Managerial Revolution*,(John Day, New York, 1941), s. 162

[21] Raymond Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Çev. K. Alemdar, (Türkiye İş Bank. Kült. Yay. Ank. 1986), s. 238

demokrasiler de bireysel özgürlükler oldukça önemlidir. Bireysel özgürlükler sayesinde, çoğunluğun onayladığı görüşlerden ayrılarak, aykırı, farklı görüşler geliştirebilme olanağı vardır. Eğer bireysel özgürlük, çoğunluğun onaylamadığı görüşleri desteklemek, savunmak ve çoğunluktan farklı bir davranış yolu izlemek hakkını içermiyorsa, bu özgürlüğün hiçbir anlamı yoktur.[22] Ancak, demokrasilerde tam olarak bireysel özgürlüğe başvurulmasa bile, sınırlı çoğunluk egemenliği demokrasinin temel bir özelliği olmaya devam edecektir. Demokrasilerde çoğunluk ilkesi, bir sınıfın tahakkümüne engel olma amacı gütmektedir. Bu nedenle bu ilkenin, azınlığın korunması gerektiği anlayışıyla uzlaştırılabilir olması gerekir. Azınlığın korunması gerektiği anlayışı, parlamenter demokrasilerin temel kurumları tarafından teminat altına alınmış olan hukukun en önemli görevlerinden birisidir.[23] Bireysel özgürlüklerin ve azınlık haklarının teminat altına alınmadığı, insanların herhangi bir azınlığa mensup olmalarından dolayı horgörüldüğü bir yönetim ister çoğunluğun, ister egemen bir azınlığın elinde bulunuyor olsun, o yönetimin demokratik bir yönetim olduğundan asla söz edilemez. Diğer yandan, yöneticileri demokratik işlemlere uygun olarak iktidara gelmiş olan bir toplumda çoğunluk, hakkını kötüye kullanırsa, sistem artık bir demokrasi olarak işleyemez.

Demokrasilerde halkın bir çoğunluk ölçütüne dönüştürülmesi durumunda, bundan yalnızca bir 'uygulamalı tanım' elde edilebilir. Yani, kararların verilmesini sağlamak için, karar verme süreci ile halk, çoğunluk ve azınlığa bölünmektedir. Ama gerçekte halk, çoğunluk artı azınlıktan oluşmaktadır. Bu nedenle, eğer çoğunluk ölçütü yanlışlıkla sınırsız bir çoğunluk egemenliğine dönerse, bu dönüş gerçek dünyada halkın, çoğu zaman çok büyük bir bölümünün halk olmaktan çıkması, dışarıda bırakılması demektir. Oysa azınlık haklarıyla sınırlandırılmış bir çoğunluk egemenliği biçiminde anlaşılan demokrasi, halkın, yani, çoğunluk artı azınlık toplamının tam karşılığı olmaktadır. İşte, oy hakkına sahip olan herkesin daima demos'a dâhil edilmesinin gerçek nedeni, çoğunluk egemenliğinin sınırlandırılmış bir egemenlik olmasıdır. Ama eğer azınlığa dönüştürülemeyen bir çoğunluk söz konusu ise, o zaman artık demokratik bir çoğunluktan söz edilemez. Çünkü siyasal toplumun çeşitli parçalarının iktidarı sırayla kullanmalarını sağlayabilmek için, çoğunluk ilkesi, çoğunlukların değişebilir olmalarını gerektirir.[24]

Çoğunluk ilkesi, bir yönetimin tam anlamıyla demokrasi sayılması için yeterli olmasa da bu ilkeye her zaman saygı göstermek gerekir. Çünkü çoğunluk ilkesi, siyasal eşitliğin gereklerinden bir kısmını, en azından görünüşte, karşılar gibidir. Kolektif kararlar alınmasının zorunlu olduğu durumlarda niteliksel bir

[22] J. Allen Smith, *The Growth and Decadence of Constitutional Government*, (Holt, New York, 1930), s. 280

[23] Hans Kelsen, *Demokrasi Mahiyeti-Kıymeti*, Çev. E. Menemencioğlu, (Devlet Basımevi, İstanbul, 1938), s. 72

[24] Giovanni Sartori, a. g. e. s. 35

yargıda bulunmak yerine sayısal bir yargıya başvurmak daha rasyonel görünmektedir. Çünkü sayısal yargıdan uzaklaşılması belli insanların bu tür yargıları vermeye özel olarak yetkili olduklarını ima eder. Bu durum, bir demokrasiyi bir meritokrasiden ayıran özelliktir.[25]

Demokratik hükümetin ayırıcı özelliği, vatandaşları için maksimum bir özgürlüğü sağlamaktır. Demokratik bir hükümetin hukuk kuralları doğrultusundaki yönetimi vatandaşların istekleri doğrultusunda onların özgürlüklerini kısıtlayabilir. Demokratlar bunun gerekli olduğunun farkındadırlar fakat onlar, kuralların mümkün olduğu kadar bireye göre düzenlenmesi ya da vatandaşların isteği ve rızası doğrultusunda olması gerektiğine inanırlar. Eğer bir insan kişisel baskıyla bir kuralı kendisine uygularsa ya da başka birisi tarafından kendisine yüklenen kuralı gönüllü olarak kabul ederse, bu insan bu durum için zorlanmış olmayıp isteyerek bu durumu kabul etmiş sayılır. Demokrasi 'onu kendi kendine yap' öğretisidir ve birilerinin işaret ettiği gibi 'kendi kendine yap' çoğunlukla 'kendi kendine pişman ol' şekline dönüşür. Demokrat insan, kendisinden daha bilgili olsa bile, başka bir kişi tarafından yönlendirilmesinden çok kendi hatasını yapmaya kendisini hazırlayan kişidir. Burada altı çizilen düşünce kendi kendini yönlendirme, kendisi için seçim yapma ve kararlarını kendi isteği doğrultusunda vermedir. İnsan bilincinin kendi iradesinin yönetiminde olduğu kavranmadan demokrasiye hazır hale gelinemez. Demokrasi ancak akılların potansiyel eşitliğine inanan bir toplumda gelişebilir. Erkeğin kadından, amirin memurdan, üstün asttan, yöneticinin yönetilenden daha akıllı olduğu ilke olarak kabul edilen bir toplumda demokrasiyi ortaya çıkarabilecek ve ona işlerlik kazandıracak bir iklimden söz edilemez.[26]

Demokrasi, insanları özgürleştirmek için çok önemli bir işlev üstlendiği gibi, özgürlük de demokrasinin gelişip yerleşmesi için temel bir öğe durumundadır. Bu durum özgürlüğün neden değerli olduğunun açıkça dile getirilmesidir. Diğer yandan demokrasilerde özgürlükle eşitliği birbirinden ayırmak da çok zordur. Çünkü bu iki ideal demokrasinin temel idealleri durumundadır. Demokrat için özgürlükle eşitlik birlikte anılır. O inanır ki her insanın, en azından her yetişkin insanın kendini yönlendirme gücünü uygulayabilme yetisi vardır ve bunu gerçekleştirmesi için her insana fırsat verilmelidir. Demokratlar, bütün insanların kendilerini yönlendirme ve özgür bir şekilde hareket etme hakkına sahip olduğunu kabul ederler. Demokrasi insan aklının insanın yaşamını düzenlemesi için şu ana kadar bulduğu en uygun seçim yöntemi ve en iyi yönetim biçimi olarak değerlendirilebilir.

Özgürlük ve eşitlik demokratik ideali diğer siyasal ideallerden ayırmaktadır.

---

[25] Norman P. Barry, *Modern Siyaset Teorisi*, Çev. M. Erdoğan-Y. Şahin, (Liberte Yay. Ankara, 2003), s. 326

[26] Mehmet Ali Kılıçbay, *Cumhuriyet Ya Da Birey Olmak*, (İmge Kitabevi, Ankara, 1994), s. 71

Eşitlik kavramı herhangi bir adalet anlayışı içerisinde şekillenmelidir. Ancak eşitlik en açık bir şekilde demokratik adalet anlayışı içerisinde biçimlenir. Özgürlük ve eşitlik demokrasinin ayırıcı amaçlarıdır. Bu, Platon tarafından yapılan demokrasi eleştirilerinden bu yana hep böyle olmuştur. Platon, demokrasinin amaçlarını özgürlük, eşitlik ve çeşitlilik ya da farklılık olarak tanımlamıştır. Bu özellikler, demokrasinin en önde gelen ve diğer özelliklerine öncülük eden özellikler olmalarından dolayı demokrasiyi şiddetli bir şekilde eleştirmiştir. Platon, özgürlüğün istediğin şeyi yapma anlamında çok çekici olduğunu söyler fakat bunun çok sürmeyeceğini ve bunun doğru olan şeyi yapmaktan daha az arzu edilebileceğini ifade eder. Hatta çoğu insanın kendisi için neyin doğru olduğu konusunda yeterince bilgiye sahip olmadığını ve isabetli bir seçim yapamayacağını düşünerek onların başkaları tarafından yönlendirilmeleri gerektiğini dile getirmektedir. Platon'a göre eşitlik yanlıştır çünkü doğaya aykırıdır. İnsanlar, kapasiteleri konusunda eşit değillerdir ve farklı kapasiteleriyle uyumlu bir şekilde farklı işlevleri yerine getirirler.

Ne olursa olsun demokratik düşünce boyutunda özgürlük ve eşitlikle birlikte anılması gereken bir kavram da kardeşlik kavramıdır. 'Özgürlük, Eşitlik, Kardeşlik' Fransız devrimcilerinin sloganıydı. Kardeşlik kavramı, insanlığın kardeşliğini dahası belli bir ulusal topluluğun üyelerinin tümünün kardeşliğini ifade etmektedir. Bir başka anlatımla özgürlük bireyin kişisel sorumluluğunu dile getirirken kardeşlik, insanların birbirlerine karşı olan sorumluluklarını ifade etmektedir. Bu iki sorumluluk arasında bir gerilim olabilir. Sanırım kardeşlik konusuna daha çok komünizmin vurgu yaptığını ama özgürlük konusuna liberal demokrasinin vurgu yaptığını söyleyebiliriz. Hatta bugün demokrasi adıyla anılan yönetim biçiminin tam adının liberal demokrasi olduğu artık genel anlamda kabul edilmektedir. Ancak, farklı isimler almış olmaları bu ikisinin aynı şey olmadığını ve aralarında tam bir mutabakatın bulunmadığını göstermektedir.[27] Bir düşünce geleneği ve normatif özelliğe sahip yumuşak bir ideoloji olarak değerlendirilebilecek olan liberalizm, bir yönetim biçimi ve yönetim biçimiyle ilgili yöntem ve süreçleri dile getiren demokrasiyle içiçelik göstermektedir. Bir başka ifadeyle liberalizm ile demokrasi arasındaki evlilik, demokrasiye üzerine oturabileceği ahlaki ve felsefî temeller sağlamıştır. Liberalizmsiz demokrasinin, bugün demokrasi adı verilen şey olmayacağını tarihsel deneyimler de göstermiştir. Ancak liberal demokrasi, insan doğası, bilgi ve siyaset hakkında gerçekten liberal; fakat özünde demokratik olmayan birtakım öncüllere dayandığı söylenerek eleştirilmektedir. 'Liberal demokrasi siyaset için bir haklılaştırma sunmaktan çok, bireysel hakları haklılaştıran bir siyaset önermektedir. Kamusal adaleti güvence altına almaktan çok bireysel özgürlüğü arttırmakla, iyiler keşfetmekten çok çıkarları gözetmekle ve insanları verimli bir şekilde bir araya getirmekten çok onları güvenli bir şekilde ayrı tutmakla ilgilenmektedir. Sonuç olarak,

[27] Atilla Yayla, *Siyaset Teorisine Giriş*, (Liberte Yayınları, Ankara, 2003), s. 32

bireye –onun mahremiyetine, mülkiyetine, çıkarlarına ve haklarına- karşı her saldırıya şiddetle direnebilmekte; fakat cemaate, adalete, yurttaşlığa ya da katılıma yönelik saldırılara karşı koymada çok daha az etkili olmaktadır.'[28]

Liberalizm ile demokrasi arasında hiçbir zaman göz ardı edilemeyecek önemde ilişkiler bulunmaktadır. Öncelikle demokrasi, geniş toplumda, kimin veya kimlerin siyasi yönetim makâmına oturacağını belirlemenin en iyi yollarından birisidir. Şüphesiz, küçük-ölçekli örgütlenmelerde de demokratik yöntem ve süreçlerin işlemesi önemlidir ama yine de demokrasiyi, her seviyede ve her insani-toplumsal birimde kim ya da kimlerin yöneteceğini belirlemenin bir yolu olarak düşünmemek gerekir. Demokrasi, özellikle, geniş toplumda ve siyasi alanda geçerli olan bir yöntem olarak düşünülmektedir. Bu nedenle, demokrasinin bir yöntem olarak insani birimlerin tümüne uygulanacak biçimde genişletilmesi, kavramın anlamsızlaşmasına neden olabileceği gibi, ona zarar verici bir hale de gelebilir.[29]

Abraham Lincoln, demokrasiyi 'halkın halk için halk tarafından yönetimi' olarak tanımlamaktadır. Fakat her hükümet halkın hükümetidir. Yardımsever bir despotizm bile halkın çıkarları konusunda demokrasi kadar halkın hükümetidir. Demokratik olmayan ve halkın çıkarları doğrultusunda hareket ettiğini öne süren sistemlerin de halkın hükümeti oldukları söylense bile demokratik hükümetin temel düşüncesi halk tarafından yönetim olmasıdır. Daha kesin konuşulacak olursa halk tarafından yönetim, kararların aynı düşüncelere başvurularak alınmış olmasıdır. Şüphesiz, bu durum siyasal sorunlar konusunda olanaksızdır. Çünkü siyasal sorunlara ilişkin toplum içerisindeki insanların düşüncelerinin tam bir birliğinden söz etme olanağı yoktur. Bu nedenle demokrasi, pratikte çoğunluğun görüşünün takip edilmesi anlamına gelmektedir.

[28] Benjamin Barber, *Güçlü Demokrasi*, Çev. M. Beşikçi, (Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995), s. 33
[29] Barry Holden, *Understanding Liberal Democracy*, (Philip Allen, Hertfordshire, 1988), s. 17

Kaynaklar

Aron, Raymond, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*, Çev. K. Alemdar, Türkiye İş Bank. Kült. Yay. Ank. 1986

Barber, Benjamin, *Güçlü Demokrasi*, Çev. M. Beşikçi, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995

Barry, Norman P. *Modern Siyaset Teorisi*, Çev. M. Erdoğan-Y. Şahin, Liberte Yay. Ankara, 2003

Beetham, D. - Boyle, K. *Demokrasinin Temelleri*, Çev. V. Bıçak, Liberte Yayınları, Ankara, 1998

Boucher, David and Kelly, Paul, *Political Thinkers*, Oxford University Press, Oxford, 2003

Burnham, J. *The Managerial Revolution*, John Day, New York, 1941

Dahl, Robert A. *Demokrasi Üstüne*, Çev. B. Kadıoğlu, Phoenix Yayınevi, Ankara, 2001

_____, *Demokrasi ve Eleştirileri*, Çev. L. Köker, Türk Siyasi İlimler Derneği-Türk Demokrasi Vakfı Yayını, Ankara, 1993

Dye, Thomas R. and Ziegler, L. Harmon, The *Irony of Democracy*, Duxbury Press, North Scituate, Mass, 1975

Easton, David, *The Political System*, Knopf, New York, 1953

Erdoğan, Mustafa. 'Demokrasinin Felsefesi Üstüne Birkaç Not' Atilla Yayla (der.) *Sosyal&Siyasal Teori*, Siyasal Kitabevi, Ankara, 1993

Finer, S. E. 'Liberal-Demokratik Devlet', Çev. K. Saybaşılı, *Siyaset Biliminde Temel Yaklaşımlar*, Doruk Yayınları, Ankara, 1999

Gözübüyük, Şeref. *Anayasa Hukuku*, Turhan Kitabevi, Ankara, 2004

Holden, Barry, *Understanding Liberal Democracy*, Philip Allen, Hertfordshire, 1988

Ishii, Yoneo, 'Buddism', Seymor Martin Lipset (edit), *Political Philosophy*, CQ Press, A Division of Congressional Quarterly Inc. Washington, D. C. 2001

Kelsen, Hans, *Demokrasi Mahiyeti-Kıymeti*, Çev. E. Menemencioğlu, Devlet Basımevi, İstanbul, 1938

Kılıçbay, Mehmet Ali, *Cumhuriyet Ya Da Birey Olmak*, İmge Kitabevi, Ankara, 1994

Kymlicka, Will, *Çokkültürlü Yurttaşlık*, Çev. A. Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998

Macpherson, Crawford. B. *Democratic Theory: Essays in Retrieval*, Clarendon Press, Oxford, 1973

Nordlinger, E. A. *Conflict Regulation in Divided Societes*, Harvard Studies in International Affairs, Cambridge, 1972

Popper, Karl R. *Hayat Problem Çözmektir*, Çev. A. Nalbant, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2004

Rousseau, Jean Jacques, *Toplum Sözleşmesi*, Çev. V. Günyol, Adam Yayıncılık

Sartori, Giovanni, *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, Çev. T. Karamustafaoğlu-M. Turhan, Türk Demokrasi Vakfı Yayınları, Ankara, 1993

Schmidt, Manfred G. *Demokrasi Kuramlarına Giriş*, Çev. M. Emin Köktaş, Vadi Yayınları, Ankara

Smith, J. Allen *The Growth and Decadence of Constitutional Government*, Holt, New York, 1930

Ullmann, W. *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, Menthuen, London, 1961

Yayla, Atilla, *Siyaset Teorisine Giriş*, Liberte Yayınları, Ankara, 2003

Schiller'de özgürlük olarak estetik

Aslı Yazıcı

GİRİŞ

Alman Romantizmi'nin önde gelen temsilcilerinden olan Friedrich Schiller (1759–1805) edebiyat, şiir, oyun yazarlığı ve estetik alanındaki çalışmalarıyla bilinir. Onun, estetik ve estetik eğitim konusundaki görüşlerinin yer aldığı İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine Mektuplar[1] (kısaca Mektuplar) adlı eseri yaygın olarak okunmasına karşın üzerinde yeterince çalışma yapılmamıştır. Schiller, bu kitapta daha önceki çalışmalarında eksik kalan "güzelin çözümlemesini" yapmayı amaçladığını belirtse de Mektuplar zamanla güzelin insanın gelişimindeki rolünün tartışılıp açıklandığı bir "estetik eğitim" çalışması olarak algılanmıştır.[2] Çünkü kitap temelde güzelin sanat ve kültür ile ilişkisini ve bu ilişkinin insanın estetik eğitimi üzerine etkisini araştırır. Bu yönüyle eser, içerdiği kavram ve konular itibariyle Höderlin, Schelling ve Hegel'in mutlak idealizmi için önemli olduğu kadar genel içerik bakımından Frankfurt Okulu'nun, özellikle de insanın özgürleşmesinde sanatın önemini vurgulayan Marcuse ve Adorno'nun estetik kuramları üstünde de oldukça etkili olmuştur.[3] Mektuplar'da, Schiller'in ileri sürdüğü düşüncelerin çoğu kendisinin de açıkça ifade ettiği gibi Kant'ın Yargı Gücünün Eleştirisi'nin etkisi altında kalınarak yazılmıştır. Ancak, Schiller'in amacının sadece Kantçı estetiği yorumlamak veya

[1] Melahat Özgü tarafından Türkçeye çevrilen Schiller'in bu eserinin değişik baskıları yapılmıştır. Bu çalışmada çoğunlukla Özgü'nün çevirisinin 1999 basımı, (Friedrich Schiller, *Estetik Üzerine*, çev. Melahat Özgü, İstanbul: Kaknüs Yayınları) kullanılmış olmakla birlikte metin içindeki terminolojik ve dilsel birlikteliği sağlamak için kimi yerlerde İngilizce metin kullanılmıştır, Friedrich Schiller, *On the Aesthetic Education of Man in a Series of Letters*, çev. Elizabeth M. Wilkinson ve L. A. Willoughy, (Oxford: Clarendon Press, 1982).

[2] Frederick Beiser, Schiller as Philosopher: A Re-Examination. (Oxford: Claredon Pres, 2005), 121-123.

[3] A.g.e.119.

açımlamak olduğu söylenemez. Schiller, güzel kavramını özgürlük kavramının; estetiği de politiğin önüne koyarak zamanının politik ve ahlaki bir eleştirisini de ortaya koymaya çalışır. Özünde sivil ve siyasi hak ve özgürlükler için yapılmış olan Fransız Devrimi'nin neden şiddet ve terörle sonuçlandığı Mektuplar'da açıkça sorgulanan konulardan biridir.[4]

Mektuplar'ın en temel ve göze çarpan sorusu, doğa ile akıl ve/veya duygu ile akıl arasındaki bölünme ve çatışmayla fakirleştirilen çağdaş birey durumunun nasıl geliştirilip zenginleştirileceği sorusudur. Birçok yorumcu Mektuplar'ı özünde politik bir çalışma olarak değerlendirir.[5] Bu yüzden de Schiller'in estetik eğitim kavramıyla neyi kastettiği döneminin kendi politik bağlamı çerçevesinde değerlendirildiğinde anlaşılabilir. Günümüz Schiller yorumcularından Beiser, onun sanat ve estetik üzerine yazılarını cumhuriyetçi gelenekle ilişkilendirerek yorumlar. Ona göre, Schiller'in sivil özgürlüğü ahlaki özgürlüğe dayandırma düşüncesi cumhuriyetçi gelenekten, özellikle Machiavelli, Montesquieu, Rousseu ve Ferguson'nun geleneği olan çağdaş cumhuriyetçi gelenekten gelir.[6] Bu düşünürlere göre cumhuriyet kamusal iyiliği özel ilgilerin üstünde tutan bir erdeme sahip yurttaşların varlığıyla mümkündür.[7]

Gerçekten de Schiller'in görüşlerini cumhuriyetçi gelenekle ilişkilendirerek anlamak onun eğitim kavramını anlamanın anahtarıdır. Grossman'ın da belirttiği gibi, Schiller insanın politik evrimi sorununu bir insan eğitimi sorunu olarak görür.[8] Schiller'e göre, insan yetkinliğini sağlayıp onu özgürleştirecek olan eğitimin iki önemli özelliği vardır. Birincisi, böyle bir eğitim modern çağın bozulmuşluğundan insanı uzak tutmalıdır. İkincisi, bu eğitim, salt bilişsel rasyonel doğamız üzerinde değil, aynı zamanda duyuşsal doğamız, hislerimiz, arzularımız, duygularımız üstünde de etkisi olan bir güce sahip olmalıdır. Schiller'e göre, her iki unsur ancak estetik eğitim aracılığıyla yerine getirilebilir. Mektuplar'dan çıkan sonuç insanın tamamen özerk ve özgür olduğu bir uygarlığın yeniden inşasının ancak bir özgürlük eğitimi olan "estetik eğitim" ile mümkün olduğu düşüncesidir.[9]

Schiller'in tasarladığı estetik eğitiminin temel amacı, modern çağın kişi bütünlüğü olmayan uygar insanını estetik ve sanat eğitimiyle kendini tamamlamış ve gerçekleştirmiş özgür bireyler kılmaktır. Bu açıdan düşünüldüğünde Schiller'in estetik eğitimi sadece bir güzel sanat eğitimi değildir; aynı zamanda, insanın kişi bütünlüğünü sağlayan kültürel, sosyal ve ahlaki bir eğitimdir. Bu makalenin temel amacı bir değer eğitimi olarak Schiller'in estetik eğitiminin bir özgürlük ve bireysel özerklik eğitimi olduğunu onun estetik anlayışı çerçevesinde ortaya koyarak temellendirmektir. Bu çerçevede, özgürlük olarak estetik diye nitelendirdiğimiz Schiller'in görüşlerini incelerken onun hem estetik, hem de özgürlük anlayışından bahsetmiş olacağız.

[4] Walter Grossman, "Schiller's Aesthetic Education," *Journal of Aesthetic Education* 2, no. 1 (1968): 32.
[5] Beiser, *Schiller as Philosopher: A Re-Examination*,120.
[6] A.g.e. 125.
[7] A.g.e. 124-125.
[8] Walter Grossman, "Schiller's Aesthetic Education," *Journal of Aesthetic Education* 2, no. 1 (1968): 32.
[9] Herbert Marcuse, Eros and Civizilation: A Philosophical Inquiry into Freud, (Boston: Beacon Pres, 1966), 185-186.

DUYUM VE BİÇİM DÜRTÜLERİ

Schiller'e göre "güzel" kavramı sadece estetik bir kavram değil, aynı zamanda ontolojik, varoluşsal ve psikolojik bir kavram olarak insan yaşamında merkezi bir öneme sahiptir. Ona göre, insan doğasının arı kavramı olarak güzel "insan varlığının zorunlu koşuludur."[10] Schiller'in güzel anlayışı Kantçı ikicilik ile kendi psikolojik kuramını bir araya getirir. Kant'tan farklı olarak Schiller'in güzel anlayışı onun psikoloji kuramının çatısını oluşturan "dürtü" kuramıyla temellendirilir. Schiller'e göre duyum dürtüsü (sensuous drive, sinnliche trieb) ve biçim dürtüsü (formal drive, formtrieb) olmak üzere insanlık kavramının içini dolduran iki temel dürtü vardır.[11] Bu iki temel dürtü doğaları gereği birbirine tamamıyla karşıttırlar.[12] Bunlardan duyu dürtüsü, duygular, duyular, yemek-içme, saldırganlık ve cinselliği de içeren tüm hayvani veya doğal itkilerimizi ifade eder.

Duyum dürtüsü olarak adlandıracağım bu dürtülerin birincisi, insanın fiziksel varlığından veya onun duyumsal doğasından gelir. Onun görevi insanı zamanın sınırları içine yerleştirmek ve onu maddeye dönüştürmektir. ....Bu anlamdaki maddeden değişimden veya zamanı dolduran bir gerçekten daha fazla bir şey anlamayız. Sonuç olarak, bu dürtü değişimin ve zamanın bir içeriğinin olmasını ister. Zamanın içerikleştirilmesinden başka bir şey olmayan bu durum duyum olarak adlandırılır ve sadece bununla fiziksel varoluş kendini gösterir.[13]
Duyum dürtüsü, Kantçı anlamda doğaya bağlıdır ve insanın etrafındaki dünyayı deneyimleme dürtüsünü yönetir. Bu dürtü, insan kontrolünün dışında olan zaman ve değişime tabidir. Eyleme neden olabilmek için dışarıdan bir harekete geçiriciyi gerektirdiğinden duyum-dürtüsü edilgendir. Örneğin, tatlının tadını almak için ağzımıza herhangi bir şekerleme atmamız gerektiği gibi. Schiller'e göre, "insanın potansiyelleri yalnızca bu dürtüyle uyandırılıp geliştirilirse de onların tam gerçekleştirilmesini imkânsız kılan da odur."[14] Çünkü, bu dürtü sadece alıcıdır, gerçekleştirici ve yaratıcı değildir.

İnsanın mutlak varoluşundan, rasyonel doğasından gelen biçim dürtüsü ise, insanı kendinde var olan değişmeyene doğru iter. İşte bu dürtüdür ki, insanı zamanın ötesine koyar ve ona birey özgürlüğünü ve tutarlılığını verir.[15] Çünkü bu dürtü zamandan etkilenmediği gibi onun yasaları da evrensel ve süreklidir. Biçim dürtüsü, duyu dürtüsünden farklı olarak değişim yerine sürekliliği hedefler. Bu açıdan yasaları keşfetmemize ve yasa yapmamıza yardım eden etkin bir yetidir. Dışarıdan belirlenmekten çok kendisi belirleyen olduğu için edilgen değil, etkin bir yetidir.

Bu iki temel dürtü arasında sadece doğal bir karşıtlık değil aynı zamanda zamansal bir farklılık da vardır. Schiller'e göre, duyum dürtüsü, biçim dürtüsünden daha önce ortaya çıkar "çünkü duyum bilinci önceler ve insanın bütün özgürlük tarihinin anahtarını sağlayan da bu duyum dürtüsünün önceliğidir."[16]

Aslında bu iki dürtü arasındaki ayrımın Kantçı anlak ile duyum arasındaki ayrıma karşılık geldiği söylenebilir. Buna göre, Kantçı ayrım kuramsal olmasına karşın Schiller'in

---

[10] Friedrich Schiller, *On the Aesthetic Education of Man in a Series of Letters*, çev. Elizabeth M. Wilkinson ve L. A. Willoughy, (Oxford: Clarendon Press, 1982), 69-71.
[11] A.g.e. 85.
[12] A.g.e. 85.
[13] A.g.e. 79.
[14] A.g.e. 81.
[15] A.g.e. 81.
[16] A.g.e. 139.

duyum-biçim dürtüsü ayrımı sadece kuramsal değil, aynı zamanda pratik bir ayrımdır.[17] Dahası, Schiller'in ayrımında bu iki dürtü birbirlerinin bazı niteliklerini taşıyabilirler. Duyum dürtüsü duyumların yanı sıra his ve arzuları da kapsaması; biçim dürtüsünün de sadece kavramları değil ahlaki ilkeleri de kapsaması açısından Kantçı ayrımdan farklıdır.

Schiller, duyum ve biçim dürtülerinin birbirlerine karşıt olduklarını ama bu karşıtlığın birbirini olumsuzlamadığını savunur. Onların eğilimleri birbirine karşıttırlar ama bu karşıtlık doğada bir karşıtlık değil, sınırlı bir karşıtlık olduğu için aralarında çatışma söz konusu değildir. Schiller bunu şu şekilde açıklar:

> Karşıtlık konularında değildir. Birbirine rastlamayan şeyler çarpışamazlar. [Duyum dürtüsü] gerçi değişiklik ister, fakat bu değişikliğin şahıs ve onun alanı üzerinde de olmasını, esas kaidelerde de bir değişiklik yapılmasını şart koşmaz. [Biçim dürtüsü] birlik ve değişmezlik üzerinde ısrar eder fakat şahısla birlikte durumun da değişmemesini istemez, duygularda bir değişiklik olmasın demez. Şu hâlde onlar, tabiaten birbirinin karşıtı değildirler; onlara Demon gibi bakıldığında öyle görünürlerse de aslında tabiatı dikkate almadıklarından böyle görünürler ve bu esnada da kendi kendilerini anlamazlar ve çevrelerini şaşırtırlar.[18]

Eğer biçim dürtüsü göz ardı edilirse, insanlar özgürlük iddiasında bulunamazlar veya yasalar üretemezler. Benzer şekilde duyum dürtüsü olmadan biçim dürtüsü çalışacak hiçbir materyal bulamaz. Bu görüş, aslında Kant'ın içeriksiz düşüncenin boş, deneyimsiz kavramın kör olduğu fikrinden başka bir şey değildir.[19] Bu temelde Schiller bu iki dürtü arasında uzlaşmaz bir karşıtlık görmez.[20] Onların karşıtlığı insan hatasındandır. Özellikle insanlar sadece bir dürtüyü geliştirmeye odaklanıp diğerini ihmal ettiklerinde sorunlar ortaya çıkar. Her iki dürtüyü bir birlik içinde deneyimlediğimizde normatif anlamda "insan olmanın" ne anlama geldiğini daha iyi kavrayabiliriz. Ancak, Schiller'e göre, insan, insanlık ve medeniyet durumu bu birlikteliği yaşamada farklı gelişim aşamaları gösterir.

VAHŞİ VE BARBAR

Schiller'e göre, hem insanlık hem de medeniyet doğa durumu, estetik durum ve ahlaki durum olmak üzere sırasıyla üç temel aşamadan geçer.[21] Ona göre, "dış eşyanın tesiri, yahut da insanın serbest iradesi altında birer tesadüf eseri olan sebeplerle yaşanılan devirler, uzatılabildiği gibi kısaltılabilir de; fakat hiçbiri üzerinden atlanılamaz; takip ettikleri sıra da, ne tabiat, ne de irade tarafından değiştirilebilir."[22] Doğa durumunda insanların eylemleri doğa yasaları ve onların kendi fiziksel eğilimleri tarafından belirlenir. Bu aşamada insanlar özgür akıl olarak hareket edemezler. Doğa tarafından, tutkuları ve fiziksel ihtiyaçları tarafından belirlenirler. Sosyal kenetlenme özgürce seçilen bir şey değil, daha çok doğanın yasalarına ve bireylerin maddi gereksinmelerine göre düzenlenen bir şeydir. Estetik Durumda, insanlar kendi edimleri ve arı biçimlerin niteliklerinden haz alarak doğanın üstlerine uyguladığı zorlamayı azaltırlar. Ahlaki Durumda insan doğanın zorlamasını alt ederek akılsal ilkelere göre hareket eder. Schiller'e

[17] Beiser, *Schiller as Philosopher: A Re-Examination*, 139.
[18] Schiller, *Estetik Üzerine*, çev. Melahat Özgü, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999), 50.
[19] Immanuel Kant, *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*, çev. Norman Kemp Smith (New York: ST Martin's Press, 1965), 93.
[20] Schiller, *On the Aesthetic Education of Man in a Series of Letters*, 85.
[21] A.g.e. 171.
[22] Schiller, *Estetik Üzerine*, 87.

göre, doğa durumundan ahlaki duruma basitçe sıçramak olası değil, ancak estetik aşamanın tamamlanmasıyla mümkündür.

Tauber, doğa durumundan ahlak durumuna geçişte estetik unsurun bir geçiş aşaması olarak görülmesinin Kant'ta da mevcut olduğunu savunur.[23] Gerçekten de Kant'ın Yargı Gücünün Eleştirisi'nde bu okuyuşu açıkça destekleyen metinsel kanıt mevcuttur. Kant'a göre "estetik yargı duyumlanabilir olandan ahlaki alışkanlık ilgisine sıçramayı çok şiddetli yapmadan bir geçiş imkânı verir."[24] Estetiğe yüklenen bu geçiş rolü Schiller'de daha açık ve ayrıntısıyla savunulmuştur. İleriki sayfalarda da göreceğimiz gibi, estetikten etiğe geçiş Schiller'in üçüncü dürtü olarak tanımladığı oyun dürtüsü aracılığıyla olmaktadır.

Schiller, sunduğu üç insanlık ve medeniyet aşamasını aynı zamanda genel üç temel insan karakteriyle örneklendiriyor. Doğa durumundaki insanı "vahşi" karakteriyle özdeşleştirirken, akıl durumundaki insanı "barbar" karakteriyle özdeşleştiriyor.[25] Çalışmasının başlığından da anlaşılacağı gibi estetik eğitimden geçmiş özgürlüğüne sahip insan ise onun "ideal insan" karakterini örneklendiriyor.[26] İnsan kendisiyle iki şekilde karşıt bir hâlde bulunabilir. Birincisi, eğer duyguları prensiplerine hâkimse bir vahşi gibi; ikincisi ise prensipleri duygularını parçalıyorsa bir barbar gibi hareket etmiş olur. Vahşiler duyum dürtüsü, fiziksel arzu ve tutkular tarafından yönetilen bireylerdir. Onların yasaları kavramada yetersiz olmaları toplumu tehdit eder. Vahşi medeniyeti hor görür, sanatı küçümser ve mutlak emir vericisi olarak tabiatı tanır.[27] Barbar ise, "tabiatla alay eder ve onu şerefsiz kılar, fakat çok defa da, vahşiden çok daha aşağı olarak, kölesinin kölesi olmakta devam eder."[28] Barbar da doğasını unutmuş sadece akıl tarafından tüketilen bireydir. Schiller'in vahşi ve barbarla kastettiği aslında insanlık tarihi boyunca ortaya çıkmış insanın iki yönüdür: Tamamen doğa ve tutku tarafından tüketilen insanın bir yönü ile bir çeşit sözde akıl tarafından tüketilen diğer yanı. Ona göre, bu dürtülerden biri tek başına çalışırsa insan tabiatı noksan kalır. Bu nedenle bireyler her iki dürtünün de taleplerini karşılamayı öğrenmelidir.

Akıl ve Doğa arasındaki çatışmadan dolayı insanlar, aklın ve duygunun birlikteliğini temsil eden varlıklar olarak kişinin kendine ve diğerlerine karşı olan ödevlerini yanlış anlarlar. Bu dürtülerden sadece biri tarafından kontrol edilmenin sonucunda birey doğasının bir yönünü geliştirirse tam varlık olmaz. Schiller'e göre, sadece maddi doğasına tabi olan tam olmayan insan "disiplini, irade gücünü, insan haysiyetine saygıyı ve maddi şeylerden uzak durmayı talep eden yüksek ahlaki ilkelerle baş edemez."[29] Böyle bir insan, ideal toplum kavramını da anlayamayacağından politik alanda toplumu geliştirmek için yapılacak her türlü girişim başarısız olacaktır. Öte yandan, "eğer ahlâk karakteri yalnızca doğayı feda ederek kendini gösterebilecekse o daima eksik bir eğitimi ifade eder."[30] Schiller, buna örnek olarak diğer insanların darp edilip öldürülmesini temellendirmek için Fransız devriminden sonraki bireylerin ilke ve akıl üstüne dogmatik şekilde ısrar edilmesine dikkati çeker. Schiller, doğa durumuyla akıl durumunu uzlaştırarak "tam insan" idealine ulaşmaya çalışır.

---

[23] Zvı Tauber, "Aesthetic Education for Morality: Schiller and Kant", *Journal of Aesthetic Education*, Vol. 40, No.,3 (2006): 29-30.

[24] Kant, *Critique of Judgment*, çev. Werner S. Pluhar, (Indianapolis:Hackett Publishing Companys, 1987), 230.

[25] Schiller, *On the Aesthetic Education of Man in a Series of Letters*, 21.

[26] A.g.e. 13.

[27] A.g.e. 21.

[28] Schiller, *Estetik Üzerine*, 22.

[29] John D. Simons, *Friedrich Schiller*, ed. Ulrich Wesisstein (Boston: Twayne Publishers, 1981), 17.

[30] Schiller, *On the Aesthetic Education of Man in a Series of Letters*, 19.

OYUN DÜRTÜSÜ

İnsan doğasında bir bölünmüşlüğü veya parçalanmışlığı ortaya koyan iki temel dürtünün varlığına karşın Schiller insanın kişi bütünlüğünün olanaklı olduğuna inanır. Ancak, Schiller'e göre ne siyaset ne de akıl bölünmüş birey durumunu iyileştirebilir. Siyaset bu bölünmüşlüğü gidermekten çok insan doğasındaki bu bölünmüşlüğe katkıda bulunur. Akıl da bunu başaramaz çünkü onun görevi yasayı düşünüp koymaksa da onu tek başına yürütemez. Bu inanç çerçevesinde Schiller'in yanıtlamaya çalıştığı temel soru şudur: "Öyle ise biz, bu esas ve birbirine kökten karşıt olan iki dürtü ile bozulmuş görünen insan doğasındaki birliği nasıl onaracağız?"[31] Ona göre, bunu temin etmenin yolu iki temel dürtünün sentezini sağlayan bir üçüncü dürtüyle, yani, "estetik oyun" dürtüsüyle (spieltrieb) mümkündür. Çünkü oyun dürtüsü, "zamanı zaman içinde kaldırmaya, oluşu mutlak varlık ile değişikliği değişmezlik ile birleştirmeye çalışacaktır."[32] Schiller, duyum dürtüsü ile biçim dürtüsünün bir sentezi olan oyun dürtüsünün ayırıcı özelliğini şu şekilde açıklar:

> [Duyum dürtüsünün] nesnesi umumi bir kavramla ifade edildiğinde, geniş anlamıyla hayat (leben) adını alır. Bu öyle bir kavramdır ki, bütün madde varlığını ve içinde yaşanılan anı, duyularla ifade eder. [Biçim dürtüsünün] nesnesi de, umumi bir kavramla ifade edildiğinde, şekil (gestalt) adını alır. Gerçek anlamında olduğu gibi, mecaz anlamında da bu böyledir. Bu da öyle bir kavramdır ki, eşyanın bütün şekillerini ve onların fikirlerle olan bütün münasebetlerini içine alır. O hâlde oyun içtepisinin nesnesi, umumi bir şema içinde tasarlandığında, canlı şekil (lebende gestalt) adını alacaktır. Bu öyle bir anlamdır ki, bütün görünüşlerin estetik şekillerini, tek kelime ile güzel olan her şeyi (schönheit) ifadeye yarar.[33]

Schiller'in oyun kavramının kökeni Lessing ve Kant'a dayanır. Beiser'e göre, Lessing ve Kant oyun kavramını estetik deneyimi anlatmak için kullanırlarken Schiller özünde psikolojik bir kavram olan oyun kavramını geniş anlamda kullanarak daha etik ve antropolojik bir kavram haline getirmiştir.[34] Güzel "canlı biçim" olarak tanımlanırken bu tanımın "canlı" kısmı duyum dürtüsüne, "biçim" kısmı da biçim dürtüsüne karşılık gelir. Duyum dürtüsünün nesnesi yaşamken biçim dürtüsünün nesnesi biçimdir ve bu iki dürtünün sentezi olan oyun dürtüsünün nesnesi "canlı biçimdir." Böylece Schiller, bu iki dürtü arasındaki karşıtlığı giderek bir senteze ulaşır.

Bu kuramsal ayrım temelinde Schiller 15. mektupta dikkatimizi oyun-dürtüsü ile güzel üstüne çeker. Geniş anlamda estetikle eş anlamlı olan canlı biçim görüngünün tüm estetik niteliklerine karşılık gelir.[35] Oyun dürtüsü gibi güzel de iki öğeden oluşur. Güzel canlıdır, çünkü onu duyumsar ve hissedebiliriz; biçimdir çünkü onu düşünebiliriz.[36] Dahası, oyun gibi güzel de içsel değere sahiptir. Bu yönüyle hem oyunun hem de güzelin insan üzerinde özgürleştirici etkisi vardır; çünkü her ikisi de duyum ve biçim dürtüleri arasındaki karşıtlığı çözer. Her ikisi de bireyin çok boyutlu insan yaşamı geliştirmesine izin verir.

Schiller'e göre, bu iki duyumun karşıtlığını gidermek için birinin duyumsal niteliği diğerinin akılsal niteliğiyle bağlandığında sentez sonuçlanır ve hem fiziksel hem de ahlaki

---

[31] A.g.e. 85.
[32] Schiller, *Estetik Üzerine, 56.*
[33] Schiller, *Estetik Üzerine,*, 57-58.
[34] Beiser, *Schiller as Philosopher: A Re-Examination*,142.
[35] Schiller, *On the Aesthetic Education of Man in a Series of Letters*, 101.
[36] A.g.e. 187.

olarak insan özgür kılınır.[37] Demek ki, üçüncü dürtü her iki dürtünün tamamlayıcı etkileşimidir. Biçim ve duyum dürtüsünün sentezinden ortaya çıkan oyun-dürtüsüdür. Duyum dürtüsü "tayin edilmek, nesnesini almak ister;" biçim dürtüsü "kendi tayin etmek, nesnesini yaratmak ister;" şu hâlde oyun dürtüsü "kendi yaratmış gibi alacak ve almak istediği gibi yaratmaya çalışacaktır."[38] Oyun dürtüsü, her iki dürtünün tamamlayıcı etkileşimidir. Schiller'e göre, "oyun dürtüsü zamanı zaman içinde ortadan kaldırmaya, oluşu mutlak varlık ile ve değişikliği değişmezlik ile birleştirmeye çalışır."[39] Mektuplar'ın genel çerçevesine bakıldığında oyun dürtüsünün uzlaştırıcı ve bütünleştirici fonksiyonu dikkat çeker. Schiller bu kavramla varlık ve oluş, zaman ve zamansızlık, değişim ve değişmezlik, etkenlik ve edilgenlik, fiziksel veya ahlaki sınırlama ve özgürlük, zorunluluk ve rastlantılılık, duygular ve fikirler, aklın yasaları ve duyumun ilgileri arasında bir uzlaşma ve uyum sağlamaya çalışır.

Oyun dürtüsüyle zihnin üstündeki sınırlamalar kalkar ve birey özgür kılınır. Schiller'in savunduğu özgürlük, oyun dürtüsüyle insanın tüm doğasından ortaya çıkar. Diğer bir deyişle, insan özgürlüğü estetik edimle ifade edilir; çünkü estetik edim bizi her iki dürtünün sınırlamalarından özgürleştirir. Schiller'e göre, oyun dürtüsü akılsal zorunluluktan dolayı var olur. Bu nedenle, insan oynamaya başladığında aklın ve doğanın sınırlarına saygı duyarak biçim ve içeriği değiştirmede özgür olur.[40] Oynadığımızda tam insan olur ve Doğanın ve Aklın birlikteliği olarak gelişiriz. Kendi ifadesiyle: "İnsan, kelimenin tam anlamıyla ancak insan olduğu zaman oynar ve ancak oynadığı zaman tam bir insandır."[41] Bunun anlamı oynadığımız zaman canlı biçim oluruz. Bir kaya parçası canlı olmamasına karşın heykeltıraş sayesinde canlı biçim alır. İnsan da, bir forma ve canlılığa sahip olmasına karşın yaşayan bir form olabilmesi için onun formu hayat, hayatı da form olmalıdır. Bunun için de insanın formu veya biçimi duygularımızda yaşadığında ve canlılığı aklımızda biçimlendiğinde o zaman canlı biçim olur. Onu güzel olarak nitelendirdiğimizde de bu hep böyle olacaktır.[42] Ancak bu şekilde insan doğası her iki dürtünün birlikteliğine dayanan kendi doğasını yaratmayı içerir.

Schiller'e göre insan, oyun ve güzellik kavramları birbiriyle ilişkilidir. Nihai oyun biçimi "güzel"in düşüncesidir. Bu düşünce de insan doğasında iki karşıt dürtünün bütünleşmesidir. Demek ki, Schiller'e göre "güzel", insandaki bütün güç ve yetilerin gelişmesiyle ortaya çıkan uyumlu bütünlük, denge ve özgürlüktür. İki doğası arasında parçalanmış bir bütün olmaktan insanı kurtarıp onu özgür kılan estetik güzelliktir. Bu niteliklerin kazanılması bir eğitim ve gelişme süreci gerektirdiğinden, Özgü'nün de belirttiği gibi, Schiller'e göre "özgürlük, ancak olgunlukta vardır."[43]

Oyun dürtüsü güzelin ve özgürlüğün deneyimlenebilmesini sağlayan eğitici bir güçtür. Schiller, kültürel mirasın birer örneği olarak aldığı büyük sanat eserlerini "oyun dürtüsünün" hareketleri sonucu ortaya çıkmış eserler olarak görür. Ona göre, estetik sanatın veya "hayat sanatının" temelinde insanın oyun dürtüsü yatar. Tüm insan edimi duyum ve biçim dürtülerinin

---

[37] Herta Pauly, "Aesthetic Decandance Today Viewed in Terms of Schiller's Three Impulse" *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 31, No. 3 (1973): 366-367.

[38] Schiller, *On the Aesthetic Education of Man in a Series of Letters*, 97.

[39] A.g.e. 97

[40] Oyun kavramını iş kavramından ayırmak gerekir. Oyun kendi için yapılan bir edimdir. İş ise belli bir amaca ulaşmak belli bir ödül için yapılan bir edimdir. Ayrıca oyun "kural takip etmenin" karşıtı değildir. Oyun belli kuralları içeren edimdir.

[41] Schiller, *Estetik Üzerine, 61.*

[42] Schiller, *On the Aesthetic Education of Man in a Series of Letters*, 101.

[43] Friedrich Schiller, *İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine Bir Dizi Mektup*, çeviren Melahat Özgü, (İstanbul: MEB Yayınları, 1990), xxiv.

oyunla sentezini gerektirir. Schiller, bu psikolojik yaklaşımını ereksel bir model çerçevesinde biçimlendirmeye çalışıyor. Ona göre, her birey toplumsal yasalara göre özgür seçimle kendini ideal bir insana dönüştürme olasılığına sahiptir. Bu yüzden her insanın görevi bu ideale yaklaşmaktır. Akıl ve doğa ve/veya akıl ve duygu arasındaki uyumlu birliktelikle oyun dürtüsü bu ideale yaklaşmamıza izin verir. Oyun, aklın idelerini fiziksel dünyanın maddesiyle bağlar. Böylece doğa ile akıl, duygu ile akıl arasındaki çatışmayı çözerek insanı bütünleştirir.

Ancak, Schiller'e göre modern toplum insan bütünlüğü ve bireyin çok boyutluluğu için uygun değildir. Yani, modern toplumda uygun oyun ortamı yoktur. Bireyler ya duyum dürtüsü ya da biçim dürtüsü tarafından belirlenen tek taraflı edimle yönlendirilmektedirler. Schiller, bunun bir nedeni olarak işbölümünün ortaya çıkardığı bireylerin bir araç olarak kullanımını görür. Bireyleri sadece bir yönlerini geliştirmeye ve diğer yönlerini ihmal edip bir alanda birçok bilgiyi bilmeye iten aşırı uzmanlaşmayı insanoğluna bulaşan bir hastalık olarak görür. Ona göre gerçek sosyal ilerleme doğanın ve aklın birlikteliği olarak bireylerin tam gelişimine ihtiyaç duyar:

Modern insanlara bu yarayı açan medeniyetin kendisidir. Bir taraftan geniş tecrübe ve keskin düşünce ilimleri; öbür taraftan da devletlerin karışık mekanizması, sınıfların ve işlerin bir birinden şiddetle ayrılmasını ihtiyaç gösterir göstermez insan tabiatının iç düzenini de bozdu ve öldürücü savaşlar, ahenkli kuvvetleri ikiye böldü. Sezici ve kurucu akıl, şimdi birbirine düşman olarak iki cepheye ayrıldı; her biri, alanlarının sınırlarını kimseye güvenmeden, kıskançlıkla korumaya başladı. Hükmünü böyle dar ve muayyen bir alanda geçiren insan, içinde kendine bir efendilik verdi, bu da içindeki öbür yetkilerini ezmekten başka bir şey yapmıyordu. Bir tarafta çekici hayal kuvvetleri, aklın güç hâlle kurduğu şeyleri yıkarken, öbür tarafta soyut fikir, kalbi ısıtacak ve muhayyileyi alevlendirecek ateşi içinde söndürüyordu.[44]

Aşırı uzmanlaşma sosyal organizasyonunun bir sonucudur ama iki ucu keskin bir bıçak gibidir. Bir taraftan Schiller uzmanlaşmayı över çünkü uzmanlaşma bilim ve tıpta büyük ilerlemeye yardımcı olur. Diğer taraftan uzmanlaşmış bir toplumda birey, bütünü destekleyen bir araç haline gelir, bütün adına ürettiği yarara göre değerlendirilir. Böyle olunca, doktorlar, avukatlar ve öğretmenler yararlı ve üretici oldukları sürece değerli görülürler. Ayrıca Schiller toplumun sadece üretici uzmanlaşmış üyeleri olarak insanın rolünün değerinden oldukça şüphelenir. Toplumda belli bir işleve indirgenmenin sonucu olarak bireyin varoluşu ve özü yok edilir ve "salt akıl yapılandırması" olur.

Bu iki yok etme biçimini daha iyi anlamak için eski Yunandaki bütüncül birey anlayışı ile modern bölünmüş birey anlayışını karşılaştırmakta yarar var. Eski Yunanlılar kendinde amaç olan birçok insan yetisini geliştiren sanatçı, felsefeci, siyasetçi ve sporcu olarak bütüncü insan gelişimine örnek gösterilebilir. Buna karşın çağdaş toplum, aşırı uzmanlaşmayı talep eder ve bu insan karakterinin gelişimini ön plana çıkarır. Ne var ki, eski Yunan devleti insanların farklı becerilerinin geliştirilmesini beslediği ve cesaretlendirdiği halde bundan sapma göstermiştir. Çünkü eski Yunanlılar bütüncül bir şekilde farklı beceri ve yeteneklerle yetiştirdikleri çok boyutlu bireyden saparak, her şeyin üstüne aklı ve akıllı varlığı koyarak bu bütünlüğü bozmuştur. Modern toplum ise eski Yunanın yaptığının tersini yaparak aşırı uzmanlaşmayla birey bütünlüğünü yok etmiştir.

Schiller'e göre, bölünmüş insan varlığı sorunu devlet tarafından çözülemez. Aklı ve duyguyu birleştirmede sadece birey çalışabilir ve sonra devletin ortaya çıkmasını sağlar.

[44] Schiller, *Estetik Üzerine*, 26-27.

Yanlış aydınlaşmış olanlar aklın içsel doğanın üstünde hâkimiyet kurmasına izin verirler. Ve insan doğasının bir parçasının diğeri üstünde hükmetmesine izin vermek kaçınılmaz şekilde bireyin "diğer yarısını" göz ardı etmeye neden olur ve "bütün" olma işinin altı kazılmış olur. Schiller'e göre, "bireysel güçlerin eğitilmesi bütünlüğü feda ediyorsa yanlış olmalıdır."[45] İkinci mektupta Schiller modern toplumda insanın artistik bilincinin insan ideallerine değil de maddi ihtiyaçlara dayanır hale geldiğini söyler. Yarar ve maddeciliğe aşırı odaklanmanın potansiyellerimizin gerçekleşmesi için zorunlu olan kendini geliştirme alternatiflerini zayıflattığını söyler. Ayrıca bireylerin gelişimi göz ardı edilerek araçlar haline getirilmişlerdir. Ancak Schiller, sorunun çözülebileceği konusunda iyimserdir ve çözümün politik alanda değil de estetik alanda mümkün olduğunu iddia eder.

Yukarıdaki açıklamalardan hareketle şu çıkarımları yapabiliriz. Schiller estetik kavramına yaygın kullanımından daha geniş bir anlam yükler. Ona göre duyum ve biçim dürtülerinin her tür birlikteliği özgür bir oyundur ve bu birliktelik estetik deneyim ortaya çıkarır. İkincisi, modern insan da vahşi ve barbar olabilir. Bu anlamda Schiller'in doğa durumundan medeni duruma geçiş açıklaması Locke'da olduğu gibi bir tarihsel durum değil, belli toplumsal ve insani ilişki ve özelliklerin mevcut olup olmamasıyla ilgilidir.[46] Schiller'e göre Fransız Devrimi sonrasında aydınlanma adına kendi yurttaşlarını öldüren devrimciler de barbarlık örneği göstermişlerdir.

ÖZGÜRLÜK OLARAK ESTETİK

Schiller'de estetik aracılığıyla özgürlüğün nasıl mümkün olduğunu anlamak için onun estetik kuramının diğer kuramlarla benzer ve farklı yönlerini kısaca açıklamak gerekir. Schiller, 1793'de Augustenberg'e yazdığı mektuplarda Kant'ın başarısından sonra felsefede yeni bir nesnel estetik geliştirme zamanının geldiğini belirterek yine aynı yıl Körner'e yazdığı bir başka mektupta bu yeni estetiğin taslağını verir. Ona göre estetik tarihindeki yaklaşımlar üç farklı kuramsal çerçeveye dayanırlar.[47] Birincisi, Burke ve takipçilerinin güzeli "öznel- duyumsal" olarak tanımladığı kuramdır. Bu yaklaşımda güzel öznel olmakla birlikte estetik yargı sadece deneyime dayanır. İkincisi, Kant'ın güzeli "öznel-rasyonel" olarak açıkladığı kuramdır. Kant estetik yargıların haz duyguları ve beğeni ile ilgili olduğunu söyler; ancak Burke'den farklı olarak bu duyguların evrensel ve zorunlu bir temeli olduğunu savunur. Üçüncüsü, Baumgarten ve Mendelssohn'ın güzeli "rasyonel-nesnel" olarak açıkladığı kuram. Bu kuramda estetik yargı sadece evrensel değil, aynı zamanda nesnenin var olan özelliklerine de dayanır. Schiller'e göre her üç yaklaşım güzelin açıklanmasında önemli ve değerlidir; çünkü her biri güzelin bir yönünü vurgular. Öznel ve nesnel boyut güzelin ontolojik statüsünü; duyumsal ve rasyonel boyut estetik yargının epistemik statüsünü ve temellendirilmesini ifade eder. Schiller bu üç estetik kurama estetiğin "duyumsal-nesnel" kavrayışı adını verdiği dördüncü bir yaklaşım ekler. Ona göre, güzelin bilgisi deneyimsel olmakla birlikte nesnenin var olan belli özelliklerine dayanır.

---

[45] Schiller, *On the Aesthetic Education of Man in a Series of Letters*, 43.

[46] John Locke, *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*, çeviren Fahri Bakırcı (Babil: Ankara, 2004). Locke'a göre insanlar bir topluluğa girerek bir siyasal bütün oluşturarak bir anlaşma yaptıklarında doğa durumundan kurtulurlar. Ancak Locke, insanlar arasında yargıçlık yapacak bir otoritenin olmadığı her durumu bir doğa durumu olarak görür. A.g.e.,s 17.

[47] Friedrich Schiller, "Kallias or Concerning Beauty: Letters to Gottfried Körner (1793)" *Classic and Romantic German Aesthetics*, ed. J. M. Berstein (West Nyack, NY, USA: Cambridge University Pres, 2002) , 146.

Kant ve Schiller'in estetik yaklaşımlarının kuramsal temellerini daha açık bir şekilde anlamak için her iki düşünürün teorik akıl ve pratik akıl kavramlarına yükledikleri anlamlara bakmak gerekir. Schiller, Kallias'da iki çeşit akıl biçimi olduğunu belirterek bunların işlevlerini şöyle tanımlar: Teorik akıl kendi biçimini dolaysız sezgilere ve dolaylı kavramlara uygularken, pratik akıl biçimini özgür veya özgür olmayan edimlere uygular.[48] Teorik-pratik akıl ayrımına dayanarak Schiller dört temel yargı biçimi belirler. Teorik aklın kavramlara uygulanmasıyla mantıksal yargılar, teorik aklın sezgilere uygulanmasıyla ereksel yargılar, pratik aklın özgür edimlere uygulanmasıyla ahlaksal yargılar ve pratik aklın doğal olaylara ve zorunlu edimlere uygulanmasıyla estetik yargılar ortaya çıkar.[49] Buna göre, estetik yargı kendini pratik aklın bir biçimi olarak gösterir.

Schiller'e göre, estetik yargı pratik aklın ilkelerini duyumsal dünyaya uyguladığından ve bu ilke özerklikten ve özgürlükten başka bir şey olmadığından estetik yargının ilkesi duyumsal dünyada özgürlüğün nasıl ortaya çıktığıyla ilgilenmelidir. Onuncu mektupta Schiller "deneyimden başka bir kaynağı olan bir güzellik kavramını" varsayar.[50] Schiller güzelliğin bu kavramını "güzelliğin arı akılsal kavramı" olarak adlandırır. Bu kavramın kendisi deneyimden kaynaklanmasa da deneyimlerimiz hakkında bizi bilgilendirir. Bu arı güzel kavramı bir soyutlama süreciyle keşfedilip ve yalnız duyusal-akılsal doğamızın olanaklarından çıkarılmalıdır.[51] Böyle bir güzel, "insan varlığının zorunlu bir koşulu olarak gösterilmelidir."[52]

Schiller'e göre güzel, "görüngüde özgürlükten başka bir şey değildir."[53] O, güzeli "görüngüde özgürlük" veya "görüngüde özerklik" olarak tanımlarken pratik aklın fenomenal alana uygulanmasıyla ortaya çıkan özgürlüğü kastediyor. Ancak, Kant estetiğinde durum farklıdır. Yaygın Kant okuyuşlarında Kant'ın estetik yargıyı pratik aklın alanından tamamen dışladığı görülür.[54] Örneğin Yargı Gücünün Eleştirisi'nde açıklanan beğeni yargısının bilişsel değil, estetik bir yargı olduğunu, bu yüzden de iyi veya pratik akıl tarafından belirlenmediğini savunur.[55] Beiser, Kant'ın kimi yerde estetik yargıyla pratik akıl arasında bir ilişki olduğu okuyuşunun yapılabileceği ikinci bir yoruma işaret eder.[56] Beiser, Kant'ın estetik kuramına karşı çıkmakla birlikte Schiller'in bu ikinci okuyuşu izlediğini belirtir.

Schiller'e göre, sanatın ve sanat eserlerinin işlevi insanı özgür kılacak estetik duruma sokmak ve özgürlüğü algılamasına neden olmaktır. Schiller'in kuramından çıkan sanat özgürleştirir sonucuna nasıl ulaştığını kavramak için onun özgürlük kavramını nasıl anladığını vurgulamak gerekir. Schiller, iki çeşit özgürlükten bahsederek aslında Kant'a eleştiri getiriyor.[57] Birincisi, Kantçı anlamda özgürlük salt aklın bir niteliğidir. Ancak, Schiller özgürlüğü tanımlarken bir adım daha öteye gitmek gerektiğini düşünüyor. İkinci anlamda özgürlük sadece salt aklın bir niteliği değil, aynı zamanda insanın iki ana dürtüsünün bir niteliğidir.[58]

Horsburgh, Schiller'in Mektuplar'da negatif özgürlükten hiç bahsetmese de doğa ile akıl arasında denge kurarak bireyin özgürleşeceğini savunan görüşünün aslında negatif

[48] A.g.e. 149.
[49] A.g.e. 152.
[50] Schiller, *On the Aesthetic Education of Man in a Series of Letters*, 69.
[51] A.g.e. 69.
[52] A.g.e. 69.
[53] Schiller, *Kallias* 152.
[54] Kant, *Critique of Judgment*, 221- 222.
[55] A.g.e. 221.
[56] Beiser, *Schiller as Philosopher: A Re-Examination*, 60.
[57] A.g.e. 151-152.
[58] A.g.e.,151-152.

özgürlüğü öngördüğünü belirtir.[59] Yani bir yandan duygunun akla, aklın da duyguya müdahalesini önleyerek her ikisinin de birbirine baskın çıkmadan, ama birlikte işleyerek hareket etmesini sağlamak bir açıdan negatif özgürlüğü savunur. Ancak, bu kuramsal yaklaşım ve açıklama Schiller'in özgürlük anlayışının en temelde "pozitif özgürlük" olduğu gerçeğini değiştirmez. Çünkü Schiller'in estetik eğitime yüklediği genel anlam ve işlev onun bireyin kendini gerçekleştirmesi ve kendi eylemlerinin sahibi ve öznesi olma anlamında pozitif bir özgürlük anlayışına dayandığını gösterir. Schiller'i Kant'tan ayıran bir diğer farkın bu olduğu söylenebilir.

SONUÇ

Suat Kemal Yetkin'e göre Mektuplar, "yalnız estetik değil, aynı zamanda sosyolojik bir nitelik de taşır."[60] Çünkü Schiller bu mektuplarda, sanatla devlet reformunun yapılabileceğini, insanlığın mutluluğuna hizmet edileceğini savunuyordu."[61] Schiller'e göre, yurttaşların eğitimi eksik olduğunda rasyonel bir anayasa mümkün değildir. Temel yurttaşlık erdemleri kazandıracak medeni eğitim olmadan salt anayasa değişimi sadece kâğıt üzerinde kalan bir değişimdir. Bu açıdan bakıldığında, Schiller'in romantik bir düşünür olmakla birlikte aynı zamanda aydınlanmacı olduğu söylenebilir. Schiller'e göre, estetik eğitimi genel olarak medeniyetin, özel olarak da tek tek bireylerin kendilerini geliştirmesi açısından önemlidir. Dahası, "parçalanmış insan karakteri" sorununun çözümü estetik eğitimdedir. O, insanlığın kaderinin politik alan içerisinde belirleneceği yaygın kanısını paylaşsa da politik alanın kendisinin sorunlu olduğunu ve onun sorunlarının estetik aşamada çözülebileceğine inanır. Ona göre, felsefi soruşturmanın amacı insanları "doğru politik ve ahlaki özgürlüğe" ulaştırmaktır.

Sanat eğitimi açısından ise Schiller birçok yeti ve yetenekleriyle insanoğlunun çok boyutlu varlıklar olduğunu bize hatırlatır. İmgesel yetimizin yardımıyla biçim ve maddeyi birleştirebilen bireyleriz. Bu şekilde Schiller akılsal doğamızın yanı sıra duyusal doğamızı da geliştirmede bizi cesaretlendirir. Bütün bunlardan öte, Schiller'in estetik ve estetik eğitim konusundaki görüşlerinin felsefe tarihi açısından önemli bir özelliği söz konusudur. Schiller'e göre, estetik aşama etik aşamanın bir önkoşulu olduğuna göre etik aşama da bir açıdan uzlaşma ve bütünleşmeyi içerir. Aslında günümüz Kant yorumcularının ve eleştirmenlerinin tamamlamaya çalıştığı sorun Schiller'in kendi döneminde gidermeye çalıştığı temel bir sorundur. Schiller estetik ön koşulla Kant etiğine duyuşsal alanı katarak Kant'ın aşırı biçimcilik sorununu çözmeye çalışıyor.

---

[59] L. G. Horsburgh, *Philosophy and Play*, (Boston University: UMI, Basılmamış doktora tezi, 2002), 42.
[60] Suat Kemal Yetkin, *Estetik Doktrinler*, (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1972), 119.
[61] A.g.e. 119.

Kaynaklar

Beiser, Frederick. *Schiller as Philosopher: A Re-Examination*. Oxford: Claredon Press. (2005).

Hammermeister, Kai. *The German Aesthetic Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press. (2002).

Horsburgh, L. G. *Philosophy and Play*. Boston University: UMI. Basılmamış Doktora Tezi. (2002).

Kant, Immanuel. *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*, çev. Norman Kemp Smith. New York: ST Martin's Press. (1965).

_____, *Critique of Judgment*. çev. Werner S. Pluhar. Indianapolis: Hackett Publishing Company. (1987).

Locke, John. *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*. Çeviren Fahri Bakırcı. Ankara: Babil. (2004).

Marcuse, Herbert. *Eros and Civizilation: A Philosophical Inquiry into Freud*. Boston: Beacon Press. 1966).

Pauly, Herta. "Aesthetic Decandance Today Viewed in Terms of Schiller's Three Impulse." *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*. Vol. 31, No. 3 (1973).

Schiller, Friedrich. *Estetik Üzerine*. Çeviren Melahat Özgü. İstanbul: Kaknüs Yayınları, (1999).

_____, *İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine Bir Dizi Mektup*. Çeviren Melahat Özgü. İstanbul: MEB Yayınları. (1990).

_____, "Kallias or Concerning Beauty: Letters to Gottfried Körner (1793)." *Classic and Romantic German Aesthetics*. ed. J. M. Berstein. West Nyack, NY, USA: Cambridge University Press. (2002).

_____, *On the Aesthetic Education of Man in a Series of Letters English and German Facing*. Wilkinson, E.M. & Willoughby, L.A. (Eds.). New York: Clarendon Press. (1982).

Simons, John D. Friedrich Schiller ed. Ulrich Wesisstein. Boston: Twayne Publishers. (1981).

Tauber, Zvi. "Aesthetic Education for Morality: Schiller and Kant." *Journal of Aesthetic Education*, Vol. 40, No.,3 (2006).

Yetkin, Suat Kemal. *Estetik Doktrinler*. Ankara: Bilgi Yayınevi. (1972).

Luce Irigaray, *Ben, Sen, Biz: Farklılık Kültürüne Doğru* (Ankara: İmge kitabevi, 2006.)

Luce Irigaray "Ben Sen Biz" adlı çalışmasında, kadın sorununa özel bir perspektiften, dil düzleminden hareketle cevap üretmeye çalışmaktadır. Kitabın öncelikli problemi dil ve temsil sistemlerinin cinsiyetli yapısı ve bu yapının dönüşüme uğratılmasıdır. Irigaray'ın görüşlerini belirleyen temel kabulü, dilin ve söylemin cinsiyetli oluşudur. Dil Irigaray'a göre temel kuralları, sözcüklerin cinsel tür dağılımına göre belirlenmesi ve söz dağarcığı açısından cinsiyetlidir. Kitabın eleştiri getirilebilecek olan temel düşüncesi bu noktada açığa çıkmaktadır: Dili değiştirmeden toplumu değiştirmek Irigaray'a göre mümkün değildir. Bu düşünce dilin gerçekliği ve düşünceyi belirlediğini ifade eden bir yönelime sahiptir. Dolayısıyla erkeklerin ve kadınların söylemleri arasındaki farklılıklar, Irigaray'a göre ağırlıklı olarak dilin etkileri sonucu oluşmuştur. Oysa dil düşünce ve gerçeklik arasındaki ilişkide, dilin gerçekliği belirlediğini söylemek, maddi dünya ve bu ilişki dolayısıyla şekillenen düşünce arasındaki ilişkiyi anlamak açısından yanıltıcıdır. Sorun bu şekilde ele alınabilseydi cinsel özgürlük ve cinsiyetçilik sorunu, dilin cinsiyet farklılığını ortaya koyan ifadelerinin çözümlenmesi ve ortadan kaldırılmasıyla çözümlenebilir bir sorun olurdu. Irigaray bu özgürleşmenin sözü edilen şekilde gerçekleşeceğini düşünür. Ek olarak öznel özgürleşme de ona göre, cinsel farklılığı egemenliği altına alan ya da ortadan kaldıran kurallara boyun eğmeyen bir dil kullanımıyla mümkün olacaktır. Irigaray incelenecek ve değiltirilecek boyutların dilden dile farklılık gösterebileceğinin unutulmaması gerektiğini ifade ettiği görüşlerine şu şekilde devam etmektedir: "Ama statüsünün farklı cinsiyetler dünyasının iki tarafı arasındaki paylaşım ve mübadele aracı olduğunu düşünen yaşayan bir dille henüz karşılaşmadım. Bireysel inisiyatifler ve toplumsal iyi niyetler bir kültür aracı olan dili dönüştürmek için dilin cinsiyetli imlerinin ve kurallarının etkisini dikkate almadıkları sürece, cinsel özgürlük ve toplumsal adalet projelerinde başarısız olmaktan başka bir sonuç elde edemeyeceklerdir." (s.33) Özetle Irigaray'a göre cinsiyetçilik sorunu, en önemli mübadele aracı olarak gördüğü, dilin cinsiyetli boyutunun evrimiyle çözülebilecektir. Ancak Irigaray, tüm dillerin cinsiyet sorununu aynı tarzda ele almadığını kabul etmektedir. Ayrıca kitapta karşı çıkılan bir diğer nokta, anlamı tüm kadınlar ve erkekler için, dünya ölçeğinde ebedi olarak belirleyen evrensel ilkelerin varlığına dair görüşlerdir. Irigaray dili nedeniyle ait olduğu özne kültürünün, öznelliğin düşüncesizce yok edilmesini sağlayacak bir yöne girmesinden değil, bir cinsiyetli özne kültürüne doğru evrilmesinden yana olduğunu ifade eder. Bu bakış açısıyla Irigaray, yirminci yüzyılın kültürel belleğinde yer almayı ve bu belleğe söylemlerin biçimlerin ve içeriklerinin dönüştürülmesi yönünde katkılar yapmayı umut ettiğini belirtmektedir.

Kitapla ilgili belirtilmesi gereken önemli bir nokta, cinsiyet dendiğinde yalnızca kadınlardan ve erkeklerden söz edildiğidir. Bu iki cins dışında kalanların dilsel ya da söylemsel ayrımlarda nasıl konumlandığı belirsizdir. Dolayısıyla cinsiyetli özne kültürüne doğru söz ettiği evrilmenin kültürel mirasa katkısı eksik ve en önemlisi yanlı olacaktır. Cinsiyetin yansızlaştırılmasını öneren feminist yazarlar Irigaray'a göre gerçekleşmesi mümkün olmayan talepleri dile getirmektedir. Oysa

cinsiyetin yansızlaştırılmasını istemek, cinsel farklılığı ortadan kaldırmayı ya da cinsiyetsiz özne fikrini dayatmayı istemek değildir. Irigaray cinsel yansızlaşmayı kültürel boyutuyla değil ele almak yerine biyolojik açıdan yorumlar. Bu yüzden bu istem ona göre insan türünün sonu anlamına gelir. Irigaray'a göre cinsel farklılığı ortadan kaldırmayı istemek tarihin tanık olduklarından daha radikal bir soykırıma davetiye çıkaracaktır. Irigaray'ın kadınlar olarak eşitlik isteminde bulunulmasını nesnel bir gerçekliğin yanlış ifade edilmesi olarak yorumlaması da bu nedenledir. Eşitlik istemi Irigaray'a göre bir karşılaştırmayı varsayar. Bu nedenle eşitlik savlarının daha yetkin bir çözümlemesi, yüzeysel bir kültür eleştirisi düzeyinde iyi temellendirilmelerine rağmen özgürleşme aracı olarak ütopik kaldıklarını gösterir. Irigaray'ın önerisi ise cinsiyetli olarak tanımlanmış bir tür kavramıdır. Ona göre her cinsiyetin hak ve ödevleri de toplumsal hak ve ödevler içinde farklı hak ve ödevler olarak yazılmadan kadınlar ve erkekler arasında eşitlik gerçekleşemez. Irigaray'ın "Ben Sen Biz" adlı yapıtındaki temel sıkıntısı birincil ve indirgenemez bölünmenin iki cinsiyet arasında bölünme olduğunu düşünmesidir. Bu yapıtta diğer toplumsal cinsiyetlerin sözü edilmemektedir. Kitabın eksikliğinin nedeni budur, yanlılığı ise kadınlar konusundaki kimi görüşlerinden kaynaklanmaktadır.

Irigaray'a göre en önemli ivedi sorun "yaşam hakkı" sorunudur. Yasalarda mülkiyet konusunda yapılan eklemlemeler ve değişiklikler yetersiz ve kırılgandır. Bu kazanılan haklar ancak kendisine hep cinsiyetli olmuş olan yaşam hakkının eşlik etmesiyle yerleşiklik kazanabilir. Irigaray eşitlik taleplerine yönelik itirazlarına şu şekilde devam eder: "Aslında yaşam cinsiyet nötrlüğüne sahip değildir. Erkeklerin ve kadınların artık eşit olduğu ya da eşit olmaları yönünde ilerlendiğini söylemek epeydir hemen herkesin katıldığı ortak bir kanıya dönüştü. Erkekler ve kadınlar eşit değildir ve gelişmeyi bu yöne çevirmenin sorunlu ve aldatıcı olduğunu düşünüyorum."(s.79) Irigaray'ın bu görüşleri, onun acilen ve zorunlu olarak yapılması gerekenin, erkeklere ve kadınlara eşit öznel hakların tanınması yönündeki görüşlerini gölgelemektedir.

Eşitlik stratejisini reddeden Irigaray, eşitliğin en iyi koşullarda ücretler konusunda olabileceğini düşünür. Eşit işe eşit ücret anlayışının insan kimliğine saygı açısından yeterli olmadığını düşünen Irigaray, çalışma koşulları ve üretim tekniklerinin cinsiyet farklılığını cinsiyet farklılığını gözeten bir eşitlik anlayışına göre oluşturulmadığını ifade eder. Ancak bu durumun cinsiyetçilikle değil doğrudan kapitalizmle ilgili olduğu Irigaray tarafından gözden kaçırılmıştır. Kapitalizmde iş ne kadınların ne de erkeklerin çıkarlarına göre belirlenmiştir. Irigaray işin yabancılaştırıcı etkisini yalnızca kadınların dişil kimlikleri üzerinde inceler. Bu görüşler onun dil ve iş arasında cinsiyet farklılığı bakımından ne gibi bir ilişki olduğunu ortaya koymaya çalışan görüşleri kadar ekonomi politik temelden yoksundur. Irigaray şöyle devam etmektedir: "Özgürce yaşama şansını elde edebilmek için kadınlar, erkeklerin üretim araçlarına boyun eğmeye ve onların sermayelerini ya da toplumsal-kültürel miraslarını çoğaltmaya zorlanmaktadır. Her şeye rağmen kadınlar çalışma dünyasına girmektedirler, ama bu dünyada dişil kimliklerine yabancılaşmaktadırlar."(s.90) "Ben Sen Biz" adlı çalışmada emek sermaye çelişkisi kadınlar ve erkekler arasında bir savaşa indirgenmektedir.

Irigaray'a göre nelerin üretilmesi gerektiği konusunda karar ve düşünceler eril yetkeye tabidir. Üretim söz konusu olduğunda ona göre kadınlar daima erkeklere tabi olmak zorundadırlar. Irigaray bu sorunlu görüşlerin silah üretimini, giderek artan çevre kirliliğini ve pazardaki yararsız ürün bolluğunu ele alarak sürdürür. Ona göre bunlar kadınların aldığı kararların sonucu değildir. Irigaray'ın temel yanılgısı bu görüşlerde bir kez daha açığa çıkmaktadır. Çünkü ona göre kadınların seçimleri daha çok barışa, temiz bir çevreye, yaşamda gerçekten gereksinim duyulan ürün-

lere ve insancıl seçeneklere yönelme eğilimi gösterir. Tüm bu düşünceleriyle Irigaray kadına ve erkeğe ait olan ayrı ayrı "doğa"lardan söz etmektedir. Örneğin rekabet duygusu kadın "doğası"na aykırıdır. Irigaray'ın "Ben Sen Biz" adlı çalışmasını zayıflatan bu düşünceleri ekonomi politik bilginin yoksunluğuyla da yakından ilişkilidir. Çağdaş bir felsefe sorununu üretim ilişkileriyle olan ilişkisini kavramadan cevaplamak mümkün değildir. Cinsiyetçiliğe de toplumsal ve tarihsel olandan yola çıkarak değil, doğal olandan yola çıkarak cevap aramak bu yüzden sorunludur. Irigaray'ın doğallık vurgusu, kadın bedenine dair ortaya koyduğu görüşlerde de kendini göstermektedir. Irigaray dişil bedenin ayırt edici özelliklerinden biri olarak, canlı organizmalardan birinin hastalanmasına, ölmesine ya da reddedilmesine neden olmadan ötekinin kendi içindeki gelişimine hoşgörü gösteren doğasından söz eder. Ancak kültür Irigaray'a göre ötekine gösterilen bu saygı düzenini tamamen alt üst etmiştir: "Erkekler arası kültür bunun tam tersi işler. Bu kültürün yapılanma biçimi, öteki cinsiyetin topluma yaptığı katkıları dışlar. Dişil beden farklılığa saygıyı üretirken, ataerkil toplumsal düzen farklılığı dışlayarak kendini hiyerarşik olarak kurar. Öteki konumundaki kadın, bu toplumsal yapıda doğal bir alt tabaka, ilişkisel anlamlandırmadaki katkısı belirsiz olan bir alt tabaka olarak kalmak zorunda bırakılır."(s.47) Burada da görüldüğü gibi "Ben Sen Biz" adlı yapıtta barışçıl bir kadın doğası fikri ön plandadır. Ataerkil düzen egemenliğinden Irigaray'a göre bu doğal düzleme dayanan, anneye ve doğaya saygıyı yeniden kazanmak yoluyla çıkılabilir. Anne ve kız çocuğu arasındaki öznel ilişkiler yoluyla mümkün olabilecek bir kurtuluş fikrinden söz eden Irigaray toplumsal ve kültürel dönüşümler için tek çıkış yolu olarak bu ilişkiyi görür. Sorunu böyle kavrandığından Irigaray zorunlu olarak dişil cinsiyetli özneler yaratmaktan söz eder. Bu yüzden İrigaray ekonomik ve tarihsel boyutuyla bir kenara bıraktığı kadın sorununu etik bir sorun olmaktan öteye taşıyamaz. Bu yanılgıda tüm kadınlar barışçıl, biyolojik ya da manevi anne ve kız kardeşleriyle kuracakları tinsel bir oluşumda kurtuluş gününü beklemeye yazgılıdırlar.

Sema Ülper Oktar

Juliet Mitchell, *Kadınlar: En Uzun Devrim*, (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2006);
Heidi Hartmann, *Marksizm'le Feminizm'in Mutsuz Evliliği*, (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2006);
Joan W. Scott, *Toplumsal Cinsiyet: Faydalı Bir Tarihsel Analiz Kategorisi*, (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2007);
Judith Butler, *Taklit ve Toplumsal Cinsiyete Karşı Durma*, (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2007);
Donna Haraway, *Siborg Manifestosu*, (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2006);
Nancy Fraser, *İhtiyaçlar Mücadelesi*, (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2006).

Geçmişten bugüne kadın sorununun varlığı aşikar. Kadınlar var olan çoğunluğun yarısını oluşturur. Ama yine de gereken "öneme" sahip olamaz. Çünkü kadınlar her zaman erkeğin sahip olduğu alanın bir parçası olmuş ve "kıyıda köşede" kalmışlardır. Bu durumun izahı belli teorilerle yapılmaya çalışılsa da, yine de mızrak çuvala sığmamaktadır. Bu nedenle feminizm ve feminist düşünürler kendi yollarını açmıştırlar. Dolayısıyla ayrımcılığın ve egemenlik ilişkilerinin kırılma momentlerinden birini oluşturmuşlardır. Bu çalışmada söz konusu feministlerden bazılarının sorgulamaları konu edinilecektir. Agora yayınlarından çıkan feminist teori makale-kitap serisi bu çalışmanın gelişim hattını belirleyecektir.

Juliet Mitchell Kadınlar: En Uzun Devrim adlı makale-kitabında öncelikle kadınların sosyalist teorideki yerini belirler. Marx'ın "kadın ilerlemesinin aslında insanlığın ilerlemesi olduğu" (s.6)

düşüncesiyle başlayarak sosyalist teorinin kadının ezilmişliğine olan ilgisini analiz eder. Marx'ın teorisinde asıl konu "aile" kavramına doğru kayar ve hem ailenin hem de kadının ortak noktası ekonomi ve mülkiyet analizinde birleşir. Engels baskı altına alınmasını anaerkillikten ataerkilliğe geçiş süreciyle bağdaştırır. Kadın kurtuluşunun kadının "çalışması" ile mümkün olacağını belirtir. Marx da Engels de analizlerinde kadını ikinci plana iterek ekonomi açısından değerlendirmiş ve sorunu açıklığa kavuşturamamışlardır. August Bebel, onlardan farklı olarak kadının annelik işlevinin ekonomik olarak bağımlı kılınmasına sebep olduğunu söyler, fakat sosyalizm olmadan kadın-erkek eşitsizliğinin ortadan kalkmayacağı düşünür. Lenin bu durumun kadınların günlük hayatta yer edinebilmesi ile somutlaşabileceğini dile getirir, Fakat sosyalist teoride kadın kurtuluşuna tam bir çözüm getirilemez. De Beauvoir'de somut bir çözüm (kadının mülkiyet sistemi ile ilişkisi) sunmaya çalışır, Fakat bir ekonomist gibi düşünmenin ötesine geçemez. Kate Millett patriyarka (erkeğin iktidarını sağlayan cinsel politika) teorisini ortaya koyar. Millett patriyarkanın nasıl işlediği konusunu aydınlatır, bu çabasını bir "sınıf sistemiyle" ilişkilendirerek feminizm lehine geliştirir. Firestone'un feminist teorisi ise cinsiyetler arası eşitsizliği ortadan kaldırmak için gerekli bir ekolojik devrimi savunur, teorisinin dayanaklarının tarihsel bir bağlamı olmadığından çözüm için yetersiz görünür. Mitchell buradan şu sonuca ulaşır: Radikal feministlerle sosyalistlerin ortaya attığı teoriler kendi başına yetersizdir. Bu sebeple yapılması gereken bu iki teoriyi birbirleri içinde geliştirmektir. Bu da ancak -Mitchell'in deyişiyle- feminist sorulara Marxist cevaplar vermekle mümkündür. Bu cevapların aranması gereken yerde kadının ezilmişliğinin ortaya çıktığı yapılar olacaktır.

Bu yapılar: üretim, yeniden üretim, cinsellik ve çocukların toplumsallaştırılması. Yukarıda belirtilen, kadının fiziksel yetersizliği nedeniyle ezilmiş olduğu düşüncesi, konuyu basite indirgemektir. Çünkü tarihte bunun aksini ispatlayan ve kadının fiziksel yapısının onu üretkenliğin dışına itmediği, hatta onu "çalışmanın kölesi" yaptığı durumlar vardır. Sanayileşmeyle birlikte kadın, işgücünün bir parçası haline gelse de bu onun ezilmişliğini ortadan kaldırabilecek bir etken olmaz. Kadının yeniden üretimdeki konumu, ailenin kutsallığı söylemine takılır ve görünmezleşir. Bu durum devam ettikçe, kadının hem ev-içinde hem de ev-dışında toplumsal sömürüye muhatap olması devam eder. Kadının üretkenliğini hem eve kapatarak hem de görünmez ilan ederek yok eden toplumsal normlar/yapılar, erkeğin egemen konumunu pekiştirir. Böylece sorun farklı düzeylerde farklı içeriklerde katmetleşerek derinleşir. Örneğin kadının cinselliği onun ezilmişliğinin bir başka göstergesidir. Çünkü kadın cinselliğiyle bir mülk olarak görülür ve bu açıdan, kadın için özgürlüğüne kavuşmak şimdiye kadar genel olarak başarılamamıştır. Bir başka örnek kadının anneliğinden ileri gelir. Anne çocukların toplumsallaştırılması görevini üstlenir. Burada kadın, bakıcı konumundadır ve işin kötü yanı, çocuk bakımının zahmetli dönemi bittikten sonra arka plana itilir. Böylece yine ezilir. Sonuç olarak bu yapıların dönüştürülmesi şarttır sadece bir tanesinin değil hepsinin dönüştürülmesiyle ezilmişlik ortadan kaldırılabilir.

Heidi Hartmann Mitchell'in bu düşüncesini Marxizm'le Feminizm'in Mutsuz Evliliği adlı makale-kitabında eleştirir. Erken dönem Marxizmin kadın sorunu kapitalizmle özdeşleştirmesi, çağdaş Marxistlerin bunu kapitalizmin gündelik hayata etkileri ile bağdaştırması ve Marxist feministlerin ev işi-sermaye ilişkisine odaklanmasını yeterli bulmaz. Çünkü bu analizlerde kadının hep işçi sınıfının ezildiği gibi ezildiği düşünülür ve kadın-erkek ilişkileri göz ardı edilir. Bu nedenle Marxizm feminizmi kendi içinde eritir ve kadın sorununa çözüm aramaz. Mitchell Marxizmin radikal feminizmi anlaması gerektiğini savunan teorisi Marxist feminizmi daha kullanışlı

hale getirir. Fakat Hartmann'a göre, bu teori "kadınların işlerini üretim sınıfına sokamaması" (s.22) ve patriyarkaya maddi bir temel oluşturmaması açısından sorunludur.

Patriyarka "maddi temeli olan ve hiyerarşik olsa da erkekler arasında, onların kadınlara egemen olmalarını sağlayan bir karşılıklı bağımlılık ve dayanışma kuran ya da yaratan erkekler arası toplumsal ilişkiler dizisi" (s.29) olarak tanımlanabilir. Erkeklerin kadın emeğini denetlemesinde patriyarka maddi bir temel bulur. Bu denetim erkeğin kadına –aile içinde ve dışında- koyduğu engellerle açığa çıkar. Patriyarkanın maddi temeli sadece çocuk bakmayla sınırlı değildir. Bu temel aslında erkek- kadın ilişkisinde kadının ezilmesine sebep olan tüm yapılarında ortaya çıkar, söz konusu süreç, kapitalist toplumlarda da böyle işler. Kadının erkekten daha az ücret kazanmasına yol açan süreç, erkeğin kadından daha üstün olduğunun kabulü ile başlayarak, kadının "erkek işi"ne katılmasını engelleme ile devam eder. Böylece cinsiyete dayalı iş bölümü de kadının erkeğe olan ekonomik bağımlılığını destekleyerek onu evine hapseder.

Patriyarka var olan sorunların sadece biri. Bunun çözümlenmesi için -Hartmann, Mitchell'in fikrine katılır- Marxizm ve feminizm ayrı ayrı ele alındıklarında kadın kurtuluşu için yetersiz kalmaktadır. Patriyarka ve sermaye ile ilgili sorunların çözümü için feminizme başvurmak gerekir. Ancak bu şekilde var olan mücadelede başarılı olmak mümkün olacaktır. Kadın ezilmişliği sadece kapitalizmle ilişkilendirilse patriyarka arka plana itilmiş olacak ve sorunun büyük bir kısmı görmezden gelinecektir.

Patriyarkayı devre dışı bırakmak mümkün müdür? Bunun için öncelikle bir "toplumsal cinsiyet" incelemesi yapmak faydalı olacaktır. Joan W. Scott'un makale-kitabı Toplumsal Cinsiyet: Faydalı Bir Tarihsel Analiz Kategorisi, bu incelemeye yardımcı olur. Toplumsal cinsiyet feministler tarafından cinsler arasındaki ilişkinin toplumsal örgütlenmesini ifade etmek için (s.3) kullanmışlardır. Bu kullanım cinsiyetin biyolojik olarak belirlenmesini reddeder. Buna göre kadın ve erkek birbirinden ayrı düşünülerek kavranılamaz. Bu nedenle ilgilenilmesi gereken sadece erkeklerin tarihi değil aynı zamanda kadınların tarihidir de. Bu da tarihe yeni bir ivme kazandırır. Scott bu analizi daha iyi yapabilmek için toplumsal cinsiyetin toplum ilişkilerindeki rolünü ve tarihteki anlamını sorgular. Bu sebeple toplumsal cinsiyeti analitik bir kategori olarak inceler.

Kadını simgeleyen toplumsal cinsiyet, aslında "kadın" kelimesinin anlamına göre daha az cinsiyetçidir. Fakat bu sadece bu kavramın bir anlamıdır. Diğer anlamıyla bu kavram kadının erkek dünyasında sıkışmışlığını ve o dünya sayesinde yaratıldığını ifade eder. Ayrıca kadın-erkek ilişkilerini düzenlemek için de kullanılan bu kavram, kadın ve erkek arasındaki biyolojik farklılıkları reddeder. Toplumsal cinsiyetle ilgili çalışmalar arttıkça kavram, daha da olgunlaşarak doğrudan cinsiyeti veya cinselliği ifade etmeyen ilişkileri ifade eder konuma gelmiştir. Feminist tarihçiler toplumsal cinsiyete ilişkin farklı analizler ortaya koyar. Bunlardan biri, feminist bir çabayla, patriyarkanın kökenlerini; erkeğin kadın üzerindeki hakimiyet ihtiyacının nerden geldiği ve nasıl ortadan kalkacağını inceler, ikincisi Marxizm ile feminizmi bağdaştırmaya çalışır; kapitalizm ile patriyarkanın birbiriyle ilişkili olduğunu fakat ayrı ayrı el alınmaları gereğini savunur -Hartmann'da olduğu gibi. Üçüncüsü ise toplumsal cinsiyetin üretimini ve yeniden üretimini psikanalizle açıklamaya çalışır ve bunu bilinçle veya bilinçaltıyla ilişkilendirerek sunar. Fakat bunların her biri toplumsal cinsiyeti "analitik bir kategori" olarak sunmadığından yetersizdir.

Öyleyse toplumsal cinsiyetin analitik bir kategori olarak el alınması şarttır. Daha önceki analizlerde toplumsal cinsiyet "toplumsal ve cinsel ilişkiler sistemi" (s.35) olarak ele alınmadığından analitik bir kategori olarak incelenmesi durumu ancak

20. yüzyılın sonlarında mümkün olmuştur. Scott, toplumsal cinsiyeti, cinsler arasındaki farklılıkların toplumsal ilişkilerdeki ve iktidar ilişkilerindeki önemini vurgulayarak açıklar. Çünkü toplumsal ilişkilerdeki değişiklikler her zaman iktidardaki değişikliklerle ilintilidir. Bu değişikliklerin temel öğesi olan toplumsal cinsiyet dört öğeyi kapsar. Scott, bu öğeleri açıklığa kavuştursa da toplumsal cinsiyeti kuramsallaştırması ikinci önermesinde açıklar. Toplumsal cinsiyet iktidarın ortaya konduğu bir alandır ve aynı zamanda iktidarı belirginleştiren bir yöntemdir. Toplumsal cinsiyetin belirleyenleri ve iktidar birbirini inşa etmesi nasıl değiştirilecek sorusuna cevap, değişimdir; kadınları aktif kılacak ve onları tarihin içine dahil edecek bir değişim. Böylece toplumsal cinsiyet sadece cinsiyetle sınırlı kalmayacak sınıf ve ırk gibi sorunları da içine alarak yeniden yapılandırılacaktır.

Bu durumda Butler'ın Taklit ve Toplumsal Cinsiyete Karşı Durma makale-kitabı ışığında bir soru daha sormak gerekir. Toplumsal cinsiyet kavramının dönüştürülerek/yeniden yapılandırılarak tanımlanması bir kayıba yol açmaz mı? Toplumsal cinsiyet kavramı öznenin kendisinden kopuşunu başlatabilir mi? Burada ele alınacak özne homoseksüellerdir. Sorun ise onların toplumsal cinsiyet kavramıyla birlikte yaşayacakları kayıp. Çünkü bu kavramla birlikte geyler/lezbiyenler aslında olduklarının dışına çıkarılarak bir genele uydurulur. Böylece bir kimlik sorunu ortaya çıkar. Bununla birlikte bir de lezbiyenlerin içine sığdırılmak için zorlandıkları kimliğe karşı bir direniş: Heteroseksüelliğe karşı direniş. Yani homoseksüelliğin hetoroseksüelliğe öncelikli olduğu yalanına karşı direniş. Diğer bir deyişle homoseksüelliğin heteroseksüellikten türemiş olduğuna karşı (s.14) direniş. Butler'ın amacı bu gerçeği -heteroseksüellikten türemiş olma yanılgısı- açıklığa kavuşturmaktır. Bu durumda ortaya siyasal bir sorun çıkar; Hetoroseksüelliğin hegemonyasının yerle bir olması sorunu.

Bu sorunun aydınlatılabilmesi transvestitin yeniden değerlendirilmesi ve lezbiyen cinselliğin içsel karmaşıklığını gösterebilmek için geyliğin ele alınması gerekir. Hoteroseksüellik homoseksüelliği önceleyen bir durum olamaz. Çünkü bir gey veya lezbiyen "ben gey/lezbiyen olacağım" ifadesinde bulunamaz. Bu o kişinin aynı anda hem "o şey olma" hem de "o şey olma çabası içinde olma" durumunda olduğunu gösterir, yani rolün tekrarlandığını (s.17). Bu durum şu sorunun taşıyıcısı olur: Ben rolün tekrarlanması ile meydana geliyorsa beni oluşturan ve ona karşı koyan bir temsilin sözcüsü olmaz mı? Homoseksüelliğin siyasal düzlemde görmezden gelindiği aşikar. Fakat bu durumla baş etmeye çalışırken geylerin/lezbiyenlerin kimliklerini kaybetmelerini önleyecek bir duruş gerekir. Bu nasıl mümkün olabilir? Bu sorunu çözmek için toplumsal cinsiyetin içerdiği mecburi hetoroseksüelliği aşmak ilk adım olur. Butler homoseksüelliğin bir "taklit" olduğu düşüncesinden yola çıkarak homoseksüelliğin heteroseksüelliğe değil tam tersi bir bağımlılığın olduğunu ortaya koyar. Bu da toplumsal cinsiyet açısından "yıkıcı" olabilir. Toplumsal cinsiyet, öznenin seçtiği bir temsil değil; zorlama içerir. Cinsellik zoraki olarak edinilecek bir şey değildir çünkü bu alanı sadece kadın ve erkekle sınırlamak hata olur. Bu durum toplumsal cinsiyetin homoseksüel kimlikleri göz ardı ettiğini gösterir. Yani, toplumsal cinsiyet sadece bir taklitten veya zoraki olarak edinilen bir temsilden ibaret olduğu için gerçeği sunmaz. Böylece bir kez daha toplumsal cinsiyeti nasıl oluşturmak gerekir sorusuyla karşılaşılır. Toplumsal cinsiyeti oluşturuken sadece kadın, erkek olarak düşünmemek ve gizli kalmış veya zorla içine kapatılmış kimlikleri de göz önünde bulundurmak, onun doğru bir yolda ilerlemesini sağlayacaktır.

Yeni bir toplumsal cinsiyet tanımı yeterli midir? Ya da toplumsal cinsiyet kavramının altına sığınmak ve bu kavramı genişletmek/geliştirmek/yeniden yapılandırmak mı gerekiyor? Bu soruların yanıtı Haraway'in Siborg Manifestosu'nda

bulunabilir. Haraway, cinsiyetin olmadığı bir ütopya kurma amacındadır. Bu ütopyada deneyimleyen kişi kadın değil siborglardır; toplumsal cinsiyetin ortadan kalkmasıyla meydana gelecek varlıklar. Burada kadın deneyimi toplumsal cinsiyetin ortadan kalkmasıyla değişir. Çünkü siborglarla birlikte doğaya atfedilen tüm değerler yıkılır. Ayrıca toplumsal cinsiyetin ortadan kakması ile birlikte patriyarka, kapitalizm, sömürgecilik... de yıkılır. Haraway'in bunu yapabilmek için kutduğu mit kadının "doğası"nı da yerle bir eder. Çünkü bu ütopyada sınıf, ırk ve toplumsal cinsiyetin doğasına ilişkin değişikliklerle ilgili bir siyaset izlenir (s.29). Burada asıl sorun ucuz kadın emeğinin -özellikle beyaz olmayan kadınların emeği- gündeme gelmesidir. Bu nedenle siborglar işte bu kadınların hayatta kalmak için verdiği mücadeleyi dile getirir. Bu mücadelenin temelinde de toplumsal cinsiyetin yok olması yer alır. Böylece kadın, artık bir siborg olarak cinsel bir nesne olmadan mücadelesine devam eder. Peki ihtiyaç duyulan şey nedir? Tüm bu sorunların çözümü için neye ihtiyaç var? Nancy Fraser İhtiyaçlar Mücadelesi'nde bunu sorgular: Gerçekten ihtiyaç duyulan şey nedir? Öncelikle yapılması gereken ihtiyaçlara değil ihtiyaçlarla ilgili söylemlere odaklanmak gerekir. Fakat burada bu söylemlerin yorumları, yeterli ve adil olup olmadığı, kimler tarafından yapıldığı da önemlidir. (s.9) Çünkü ihtiyaç söylemlerinin nasıl yönleneceği bunlara bağlıdır. Peki bu ihtiyaç söylemi toplumsal ve yapısal olarak nasıldır? Fraser bunların siyasal, ekonomik ve kişisel ilişkilerde nasıl şekillendiğini gösterir. Söylemlerin siyasal bir konu olarak kabul edilmesi veya sınırının nerede çizileceği kamusallıkla ilgilidir. Bunun karşısında ise ekonomik ve kişiler olan bulunur. Burada ihtiyaçların yorumları ezileni daha da ezer, böylece toplumsal cinsiyetin kurduğu hiyerarşi daha da kuvvetlenir. Bu söylemin dışına çıkıldığında ortaya çıkacak olan ihtiyaçlar toplumsal olanla ilişki içerindedir. Bu nedenle devletin işin içine girmesi gerekir. Çünkü ihyaçlar toplumsal olduklarında devletin bu ihtiyaçlarla ilgili oluşturacağı söylemlere ihtiyaç duyulur.

Bu söylem türlerini daha iyi tanımak adına durumu daha yakından incelemek gerekir. Böylece ihtiyaç şöylemlerinin refah devletlerinde nasıl şekillendiğini daha yakından görmek mümkün olacaktır. Bu türleri örneklerle açıklamak daha aydınlatıcı olur: Bunların ilki baskı altında olan kadınlar adına konuşarak konuyu gündeme getirir, ikincisi ihtiyaçlara alternatif yorumlar sunarlar yani kadın ezilmişliğinin aslında siyasal bir sorun değil sadece ailevi bir sorun olduğunu vurgulayarak durumu yumuşatmaya çalışır, bir diğeri ise kadın ezilmişliğini bu sorunu toplumsal bir sorun olarak ele alır ve onu devletin illgilenmesi gereken bir konu haline getirir. Bu nedenle tüm bu yorumlar, toplumsal ihtiyaçlarla bir ilişki halinde olu ve bu ilişki yeri geldiğinde çatışmaya dönüşür.

Sonuç olarak, insanların ihtiyaçlarının yorumlanması onların aleyhlerine veya lehlerine olacak şekilde yapılabilir. Peki bunu ayırt etmek mümkün müdür? Toplumların ihiyaçları ile ilgili söylemlerin iyi olması "demokrasi ve eşitlik" ile oluşturulduğu ölçüde mümkündür. Bu nedenle söz konusu söylemlerin nasıl düşündüğü önemlidir. Burada ortaya çıkacak diğer bir sorun bu ihtiyaçların haklarla olan ilşkisidir.İhtiyaçlar demokrasi ve eşitlik kapsamında oluşturulduğunda zaten hakları da gözeterek birbirlerini içerir. Bu durumda varılacak nokta şudur: ihtiyaçlar söylemi ile birlikte baskı içinde yaşamaktansa daha özgür bir yaşama doğru yol alınır, böylece eşitliğin,demokrasinin ve özgürlüğün de yolu açılır. Böylece kadının ezilmişlikten kurtulması yolunda bir adım atılmış olur.

Elif Kutlu

Ayşegül Yaraman, *Türkiye'de Kadınların Siyasal Temsili*, (İstanbul: Bağlam Yayınları, 1999); *Kadın Yaşantıları*, (İstanbul: Bağlam Yayınları, 2003).

Yaraman Türkiye'de Kadınların Siyasal Temsili kitabında, kadın ve siyaset bağlamını 1935-1999 tarihleri arasındaki genel seçim dönemlerine odaklanarak siyaset, basın gündemi ve kamuoyu ilişkisi açısından değerlendiriyor. Bu değerlendirmenin temel sorunsalı kadının temsil sorunu. Yaraman çalışması için Türkiye ölçeği kullanmakla birlikte, dönem olarak 1935-1999 arasını seçiyor. Çünkü kadının siyaset alanına hukuki olarak bilfiil katılımı ilk kez 1934 yılında (5 Aralık 1934'te) seçme ve seçilme hakkının kazanılması ile gerçekleşiyor. Ardından araştırmanın bitirildiği tarihe kadar düzenlenen seçimlere bakılıyor. Dolayısıyla toplam 16 genel seçim dönemi ele alınmış oluyor. Yaraman genel seçim dönemlerinden bir ay öncesi ile bir hafta sonrası, yani yaklaşık 5 haftalık periyotta yayımlanan gazete, dergilerden yararlanıyor. Genel olarak her seçim döneminin kendine has problemleri olsa da bazı dönemler için ise ortaklaşmalar belirleniyor. Yaraman'a göre yalnızca 1935 genel seçimlerinin temel odağı "kadın ve kadın sorunu". Ataerkil düzenin cinsiyetçi işbölümünün tüm dünyada olduğu gibi Türkiye'de de, kadınların siyasal temsilciliğini engellediğini gözlemliyor. Bu yüzden ataerkil düzen açık olarak kadını siyasetin dışında tutmanın bir "kalıbı" gibi görünüyor. Yaraman, hem Türkiye'de Kadınların Siyasal Temsili hem de Kadın Yaşantıları kitabında kadın hareketinin iki büyük dalga biçiminde geliştiğini aktarıyor. Birinci dalga kadın hareketi, modernleşme ve batılılaşma problematiği çerçevesinde, kadının öncelikle yasalar önünde ve aynı zamanda tüm kamusal ve özel alanda eşit olması hedefini taşıyor. Birinci dalga kadın hareketi dünya genelinde 19. yüzyıldan başlayarak 20. yüzyılın ilk yarısına kadar sürüyor. Türkiye'de bu dalgadan 1934 yılında, kadınların seçme ve seçilme hakkını tanıyarak etkilendiğini ispatlıyor. İkinci dalga kadın hareketindeki kadınlar ataerkil sistemin tüm değer ve normlarını sorgulama girişiminde bulunuyorlar. İkinci dalga kadın hareketi doğum kontrol haplarının ve kürtajın dünyada ilk defa yasallaştığı döneme denk geliyor. Türkiye'de ikinci dalga kadın hareketinin etkileri 1980'li yıllardan sonra görülüyor. 1983 seçim döneminde ne günlük basında ne de kadın dergilerinde kadın ve siyaset konusu bulunmasa da simgesel olarak meclise on iki kadın giriyor. Türkiye'de Kadınların Siyasal Temsili 1935-1999 yılları arasındaki seçim dönemlerinde siyasal gündemi ve kamuoyunu yansıtan hatta bir belirleyen olarak basın gündemiyle demokratik işleyişin nasıl gerçekleştiğini/gerçekleşemediğini sayısal ifadelerle gözler önüne sermesi açısından ilgi çekici. Kadının öncelikle siyasete bireysel olarak katılımını, yani oy verme davranışını ve siyasal katılımını, yani siyasi bir partiye üye olmasını ya da siyasal bir kadroya dahil olma davranışının süreç içerisinde nasıl gerçekleştiğini/gerçekleşemediğini sunuyor.

Kadın Yaşantıları on kadın yazarın makalesinden oluşuyor. Kitabın amacı pratikler içindeki kadın yaşantılarını açığa çıkarmak. Bu açıdan Yaraman'ın ilk kitabıyla benzerlik içerisinde. Nazlı Eda Noyan, cinsiyet tutum ve rollerini ele alırken klasik bir yöntem izlemiyor. Onun yöntemi görsel iletişimsel bir teknik. "Ev Gerçekleri" çalışmasında sembolik olarak bir kadın ve bir erkek karakteri var. Kadının ve erkeğin gündelik durumlarıyla resmedilen kartlar, her gruptan insanın eline geçiyor, sonra Noyan bu kartlara verilen tepkileri aktarmaya çalışıyor. Noyan'ın bu çalışmasından beklentisi Türkiye'nin çağdaşlaşma sürecine katkıda bulunmak ve sadece ticari olarak görülen tasarımın farklı kullanımlarına işaret etmek."Türkiye'de Televizyon Kültürü ve Kadınlar"da Hülya Uğur Tanrıöver, bir toplumsallaşma aracı olarak televizyonun cinsiyetçi kültürel kurallara olan katkısını göstermeye çalışıyor. Tanrıöver, günün her saatinde mesai yapan

kadın için televizyonun, ev halkının çalışma saatlerinde kendilerini "yalnız" hissetmemeleri için adeta bir arkadaş olduğunu ve bu açıdan da kadın tercihlerinin küçümsenmemesi gerektiğini vurguluyor. Televizyonun örnek/model oluşturma düzlemine değinen yazar, makalesini televizyonun "kırmızı" ve "yeşil" düğmeleri olduğunu hatırlatarak sonlandırıyor. Nurgün Oktik "Köy, Kasaba ve Kentte Kadın Olmak: Muğla Bölgesi'nde Kadının Değişen Konumu" çalışmasında, kadın deneyimleri ve toplumsal değişme açısında Muğla Bölgesi'nde yaptığı sözlü tarih çalışmasını paylaşmayı deniyor. "Çalışan Kadın ya da Ev Hanımı: Çalışmanın Yaşantılanması ve Güçlenme"de Dilek Hattatoğlu, kadına özgü bir üretim tarzı olan ev-eksenli ekonomik katılımı ele alıyor. İstanbul'un çeşitli bölgelerinde bu üretim tarzıyla ilgili yaptığı araştırmaların sonuçlarına göre, ev-eksenli üretimde kadının kendi gelirini nasıl enformelleştirmeye çalıştığını anlatıyor. Kadın, kocasından parasını gizlemek istiyor, çünkü onu kaybetmesi bu küçük gelirin hem kendisi üzerindeki olumlu etkisini hem de harcanma tarzının kontrolünü devretmesi anlamına geliyor. Ayşegül Yaraman "Kadınlar Vitrinde Bile Yok: 2002 Genel Seçimlerinde Kadınların Siyasal Temsili Açısından Basın Gündemi"nde, kadın hareketlerinin 2002 genel seçimlerindeki genel durumunu tartışıyor. Kadınların temsiliyetleri ile ilgili haberlerin basın gündeminden uzak tutulması, nihayetinde milletvekilinden sadece 25'inin kadın olması ile uyumlu bir şekilde kadın sorunlarına karşı duyarsızlığın bir ifadesi oluyor. "Aybaşının Toplumsal Hali" araştırmasında Aylin Dikmen Özarslan, aybaşı halinin algılanışı ve nasıl yaşantılandığına değiniyor. Özarslan, önce bu algılayış biçiminin toplumlararası karşılaştırmasını daha sonra da kuşaklararası karşılaştırmasını yapıyor. "İnce Beden Hastalığı" çalışmasında Ayça Gürdal, son yıllarda kadınlar arasında büyük bir artış gösteren yeme bozukluklarına değinerek, kadın bedeninin nasıl vitrinleştiğine vurgu yapıyor. Valérie Gay, Elif Şafak'ın "Mahrem" adlı romanını incelerken edebiyatın cinsiyeti olup olmadığına cevap arıyor. "Avrupa Birliği ve Türk İş Hukukunda Çalışma Ortamında Bağımlı Çalışan Kadınların Analık Halinde Korunması"nda Ayşegül Eraltuğ, Türkiye gündeminde Avrupa Birliği sürecinde kadınlığa özgü durumların yasalar karşısında nasıl yer tuttuğuyla ilgileniyor. "Avrupa'daki Türk Göçmen Kadınların Farklılık ve Benzerlikleri"nde Gaye Petek özellikle Fransa'da göçmen kadınlarının yaşantılarını ele alıyor. Erkeğin namusunun kadınların doğruluktan sapmamasından geçtiğini vurguluyor, yabancı ülkelerdeki gurbetçilerin orada varolan özgürlük ortamı nedeniyle daha baskıcı yaklaştığını tespit ediyor.

Kadın Yaşantıları amacına uygun on çalışmayla kadının gündelik durumlarını ele alıyor. Gündelik durumları sadece gerçekleştiği haliyle değil, psikolojik, tarihsel, kültürel arka planlarıyla ele alması açısından önemli. Yaraman'ın bu kitabının "Giriş" bölümünde şöyle bir ifade var, belki de bu herkes için ortak bir payda olabilir: "Her an, her coğrafyada başka yapacak çok şey var ve olacak; cinsiyetçiliğin belirleyiciliğini kaybedebileceği ilişkiler uğruna... (s.15)"

Maria Mies, Veronika Bennholdt-Thomsen, Claudia von Welhof, (der.), *Son Sömürge: Kadınlar*, çev. Yıldız Temurtürkan, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2008).

Mies, Bennholdt-Thomsen, von Werlhof'ın Son Sömürge: Kadınlar kitabı Rosa Luxemburg'un "kapitalist olmayan tabaka ve çevreler" olarak adlandırdığı alanı; kadınlar, sömürgeler ve doğa üçgeni üzerinden ele alıyor. Bu nedenle sömürge çalışmalarına ve genel olarak kadın çalışmalarına bir katkı oluşturuyor. Yazarlar "batılı beyaz erkeğin", kendini özne sıfatıyla dünyanın merkezine

koymasını, 'öteki' olarak nesneleştirdiği ve Üçüncü Dünya adıyla sömürgeleştirdiği Asya, Afrika ve Latin Amerika kadınlarını ise hem öteki hem de kadın olmakla dışlıyorlar. Bu dışlama pratiğini emek üzerinden düşününce ötekinin kadınını sadece 'ev kadını' tanımlamasıyla açıklıyor. Bu çalışmada tam da "batılı beyaz erkeğin" karşısında, kadın sorununu sömürge sorunuyla ilişkili olarak ele almaya çalışıyor. Yazarlar kadınları ve sömürgeleri toplumsal üretim denen şeyin dışında tanımlayan, "doğa alemi" içine yerleştiren yaklaşımların masumane olmayan maskesini yırtıyorlar. Mies'in "Önsöz"de söylediği gibi, yazarların beslendiği kaynak, Luxemburg'un sermaye birikimine ilişkin çalışmasıdır. Kadına yönelik şiddet, kadının sömürülmesi ve ezilmesi geçmiş zamanların izleri değil, bizzat günümüzde kapitalizmin işleyişinin öğeleri olarak belirleniyor.

Üç kadın yazarın 1978 ve 1983 yılları arasında yazdığı makalelerden oluşan kitap üç ana başlıkta toplanıyor. "Kadın Emeği ve Kapitalizm", "Kadınların ve Doğanın Sömürgeleştirilmesi", "Kadınlar Aleyhine Politikalar ve Kadınların Mücadeleleri". Her kısımda üç yazarın da birer makalesi bulunuyor. "Kadın Emeği ve Kapitalizm" kısmında ilk makale feminist toplum teorisinin ilgi alanına giren meseleleri konu alan çalışmalara imza atmış sosyolog von Werlhof'a ait. Yazar, "Kadın Emeği, Ekonomi Politiğin Eleştirisindeki Kör Nokta" adlı yazısında kadın sorununu sadece bireysel ve mikro toplumsal ilişkilerin konusu olarak değil, uluslararası ve tarihsel yönleri de olan makro toplumsal ilişkilerin konusu olarak belirlenmesi gerektiğini düşünüyor. Bu yüzden de "Birinci Dünya/Üçüncü Dünya arasındaki makro ilişkide, kadın/erkek arasındaki mikro ilişkide karakteristik olarak aynıdır" belirlemesini yapıyor. Von Werlhof, "merkez"deki ev kadınlarının ve "çevre"deki küçük köylü kadınların Marksist sömürü tahlillerinde unutulmuş olduğunu dile getirerek kapitalizmle birlikte sadece Birinci Dünya/Üçüncü Dünya arasındaki eşitsiz ilişkiye değil kadın/erkek arasındaki ilişkiye de vurgu yapılması gerektiğini öne sürüyor. Kapitalizm eleştirilirken kadın/erkek arasındaki bu eşitsiz ilişkinin hep atlandığına dikkat çekiyor.

Mies "Kapitalist Gelişme ve Geçimlik Üretim: Hindistan'da Kırsal Kesim Kadınları" başlıklı makalesinde, kapitalizmin Hindistan'a girmesi, kadınlar üzerindeki etkisi ve bu etkinin sonuçlarını feminist bir bakış açısıyla eleştiriyor. Yazarın tespitine göre, kapitalist pazar ekonomisine entegrasyon, kadınların durumunda hiçbir iyileştirme getirmediği gibi, tersine hayatta kalma şanslarını bile ellerinden alıyor. Hindistan'a kapitalizmin girmesinin kadınlar açısından sonuçlarını örnek ve istatistiklerle anlatan Mies'in temelde değindiği iki nokta var. Bunlardan birincisi, kapitalizmin geçimlik üreticilerin geniş kitleler halinde fakirleşmesine yol açıyor olması. Buradaki geçimlik üretici ile kasıt; çocuk doğurmaktan aş pişirmeye, yiyeceğin işlenmesinden avlanmaya, giyinmekten yuvanın yapılmasına, temizlikten duygusal ve cinsel ihtiyaçların tatmin edilmesine kadar, bir çok insani etkinliğin öznesi. Mies'e göre kapitalizmin girdiği toplumlarda olumsuz koşullardan etkilenen/hassaslaşan ikinci bir grup daha var, o da kadınlar.

Kuramsal alanda yaptığı çalışmalarla tanınan, kapitalist toplumda kadın emeği teorisi ile ilgilenen Bennholdt-Thomsen, "'Yoksullara Yatırım': Dünya Bankası Politikasının Analizi" başlıklı yazısında, emek aracılığıyla kapitalist yasaların boyunduruğuna girme biçimlerini sorguluyor. Bennholdt-Thomsen, uluslararası finans kuramcılarının uygulamalarında birincil amacın, "mutlak yoksulluk"un ortadan kaldırılması olmadığını tespit ediyor. Bennholdt-Thomsen, kapitalistlerin yoksulların "az kullanılan ya da kullanılmayan" bütün emek kapasitelerine odaklandığını, bu yüzden "üretken" bir biçimde bütün kapasiteler için düşündüklerini ayrıntılı ampirik işaretlerle açıklıyor. Dünya Bankası politikalarını bu çerçeveden yeniden değerlendiriyor.

Cinsiyete dayalı işbölümünün

tarihsel ve toplumsal kökenlerinin tahlilinin yapıldığı "Kadınların ve Doğanın Sömürgeleştirilmesi" ana-başlıklı ikinci bölümde Mies, "Cinsiyete Dayalı İşbölümünün Toplumsal Kökenleri"ni yeniden düşünmeye çalışıyor. Mies'e göre, cinsiyete dayalı işbölümünün kökenlerine ilişkin bir yığın önyargı bulunmaktadır. Bu önyargıları aşmak için çok çaba sarf etmek gerekiyor. Erkekler ve kadınlar arasındaki hiyerarşik ilişki, bir tür "biyolojik kader"le ilişkilendiriliyor, ama artık bunun böyle olmadığı, toplumsal ve tarihsel sınırlılıklar içerdiği bilindiğine göre, işler daha farklı bir yönde gelişebilir. Yani biyolojik referanslarla donatılmış işbölümü söylemi yok edilebilir ve yok edilmelidir de, fakat asıl önemli olan, toplumsal normların kendisine ilişkin olarak, bu yok etme eyleminin gereği ortaya çıkmaktadır. Mies, erkeğin kadın üzerindeki tahakkümünü insanoğlunun (erkek) doğa (dişi) üzerindeki tahakkümüne benzetiyor. Bu tahakküm şiddet içermektedir ve zoru toplumsal norm olarak kullanmaktadır. O halde tam da bu toplumsal normun kendisine odaklanmak gerekir.

Von Werlhof da erkeğin, kadın üzerindeki bu egemen tavrı bağlamında "Kapitalizmde Doğa ve Toplum Kavramlarına Dair"de, "doğa" ve "toplum" arasındaki çelişkili ilişkiyi tartışıyor. Kapitalizmin gelişiyle birlikte "doğa" kavramının artık sınırsız bir biçimde ele geçirilmesi serbest olan her şeyi içerdiğinden bahsediyor. Bu anlamıyla "doğa" dünyayı, suyu, doğal kaynakları, yerli halkları, toprağı, sömürgeleri ve kadınları da içermeye başlıyor. Kadının rahmi yerine geçebilecek herhangi bir şey olmadığından dolayı erkekler, üzerlerinde kontrol kurulması zorunlu ilk insanlar olarak kadınları görüyorlar. Bir başka ifade ile rahim; üreten olarak erkeğe, sermaye sağlayabilecek işçiyi veren bir yerdir!.. Dolayısıyla tahakküm altına alınmalıdır.

Thomsen "Kadın Emeğinin Geleceği ve Kadına Yönelik Şiddet"te, modern toplumda şiddeti, ekonomi-dışı bir faktör olarak görmüyor, aksine ekonominin içsel bir parçasının bu şiddet tarafından üretildiğini ifade ediyor. Kapitalizmin kadın emeği üzerindeki egemenliği, doğrudan şiddetle (kadının zorla çalıştırılması) ve bir çok farklı gerekçe ile oluyor. Zorla çalıştırma beş temel toplumsal mekanizmayla gerçekleşiyor. Thomsen bu beş temel mekanizmadan ilkinin annelikle ilgili olduğunu vurguluyor. Çünkü annelik, "annenin sorumluluğunu çocuk bakımı" olarak sınırlıyor, kapitalistler bundan yararlanmayı çok iyi biliyor. Ayrıca Asya, Afrika ve Latin Amerika coğrafyalarında kadınlar düşük ücretlerle, çoğu kez çok kötü şartlarda çalıştırılıyor.

Mies, Bennholdt-Thomsen ve von Werlhof "Kadınlar Aleyhine Politikalar ve Kadınların Mücadeleleri" adlı bölümde genel olarak kadınlar karşısında sermayenin izlediği politikaların yeni yönelimleri üzerinde odaklanıyorlar. Bu odağa özellikle Üçüncü Dünya'daki kadınları ve kadınların bu politikalara karşı direniş ve mücadelelerini dillendiriyorlar. Mies "Hindistan Kırsalında Sınıf Mücadelesi ve Kadınların Mücadelesi" makalesinde yoksul kır işçisi kadınların örgütlenme süreçlerine odaklanıyor. Kadınlar birlikte çalışmanın avantajı ile sadece örgütlenmekle kalmıyor, çalışırken hep beraber söyledikleri (yakındıkları) şarkıları mücadelelerinin simgesi yapıyorlar: Hafta sonu çalışma kamplarında da benzer bir mücadeleyi başlatırken bu şarkılara yer veriyorlar. Kamplardaki kadınlar şarkılarla, oyunlarla direnişlerini geliştiriyorlar. Her ne kadar akşam gidip kocasından dayak yiyeceğini bilse de bu mücadeleye neşeyle katılıyorlar...

Kapitalist strateji, kadın emeğine sadece belirli pencerelerden yaklaştıkça bazı propagandalara sarılıyor. Bu da kadın emeğini eşitsiz iş gücü olanaklarını geliştirmesine rağmen görünmez kılıyor. Kadınlar ev-içi emeğin sömürüleni olarak birincil görevini ev kadını ve anne rollerinde, daha sonra genel düzeyde farklılık arzeden sömürü organizasyonlarına müdahil edilerek yaşıyorlar. Kadınların düşük ücretli yarı-zamanlı işçi olarak çalışmaları, iş güvenc-

esiz ve enformel biçimde çalıştırılmaları diğer sömürülenlere göre daha yoğundur. Yeni bilgisayar teknolojileriyle evde iş yaratan kapitalist strateji, ev-kadınlarına "iyilik" yapıyor görünüyor. Kadınlara bir lütuf gibi sunulan "ev-eksenli çalışma", aslında üretimin ucuzlatılması stratejisinin bir parçası. Yukarıdaki kitap bu ve benzeri olguları oldukça açık olarak ortaya koyuyor.

Seda Esen

Hal Draper, *Proletarya Diktatörlüğü Tartışması: Marx'tan Lenin'e*, çev. Osman Akınhay, (İstanbul: Belge Yayınları).

Ekim Devrimi'nin yıl dönümünde "proletarya diktatörlüğü" tartışmaları yeniden alevlendi. Alevler bacayı sardıkça tutturulan şarkılarda klişeler yeniden belirginleşti. Yani kimileri Berlin Duvarı'nın yıkılmasından beri tutturdukları "külliyen proletaryayı terk etmek gerek" şarkısını, kimileri de olanca hiddetleriyle "hem Sovyetlerin külleri hem de proletaryanın zinciri lazım bize" şarkısını çığırmaya devam ettiler. Bu çığırışların biraz daha ötesine geçip, düşünüldükçe, konunun neden bu kadar "tepkisel ve angaje tutumlarla" ele alındığının gerçek gerekçeleri belirmek imkanı olacak. Bir başka ifade ile, proletarya diktatörlüğü kavramı üzerinde henüz mutabıklaştırılmış belirli bir ontolojik ve epistemolojik temel bulunmadığı fark edilecek. Hatta varsa bile oldukça az olduğunun kabul gördüğü onanmak durumunda olacak. Bu yüzden ortada büyük bir "tepkisel ve angaje" literatür olmasını normal karşılamak gerek.

Bu tartışmaya girmek ve tartışmanın bağlamını epistemolojik çerçeve içerisinde yeniden üretebilmek için iki tutum benimsenebilir. Bunlardan ilki, belirli bir metodolojik tutum benimseyerek "kavramın köklerinin" kendi sınırlarına odaklanarak gerçekleştirilebilir. Bir diğeri, doğrudan tartışmanın şimdiki bağlamı ile tartışmaya katılanın kaygıları arasındaki bağa odaklanarak gerçekleştirilebilir. İlki için "kuyuya inmek" ya da "kaynağa dönmek" olarak dillendirilen bir tür etimolojik/filolojik bir iz sürme söz konusudur denilebilir. Bu iz sürme ya doğrudan kavrama yönelerek ya da önemli referansların gerçek soykütüklerini çıkararak yapılabilir. Diğer tutumun benimsenmesi durumunda ise tartışmanın kendisinin yerleştiği toplumsal-tarihsel konjonktür önemli olduğundan, farklı büyüklükte ölçekler kullanmak gerekir. Çünkü burada zor olan ardalana geçmek, tartışmanın bağlam ve/veya bağlamlarını doğru kavramaktır. Fakat nihayetinde epistemolojik bir yaklaşım benimsenmeden de tartışma sürdürülebilir. Ancak bu çoğunlukla safların ve klişelerin pekişmesine yol açar. Yani gölgeler savaşının dışına çıkmak için epistemolojik girişimlerden birine tutunmak gereklidir.

Hal Draper'ın Porletarya Diktatörlüğü Tartışması çalışması kendi bağlamdaki az sayıdaki önemli örneklerden biri. Hatırlanması ve yeniden gündeme getirilmesi proletarya diktatörlüğü kavramı tartışmalarını bir zemine oturtmak için yararlı olabilir. Draper'ın çalışmasının dikkate değer yanı, Marx ve ardıllarınca benimsenen politik alanda proletarya diktatörlüğü kavramının kullanımına odaklanmış olması. Söz konusu kavramı, kimlerin, ne zaman ve nasıl kullanıldığı hem tarihsel hem de metinsel iz sürülerek ortaya konuyor. Bu haliyle, yani hiçbir polemiğe girmeden sadece kaynağa yönelik açıklayıcı tutumla bile bazı sorular berraklaşıyor. Örneğin kimileri, daha çok yenilmiş sosyalizm geleneğini suçlamak için, "proletarya diktatörlüğü kavramını Lenin'in icat ettiğini" ifade ediyor, kimileri "diktatörlük kavramının totaliter ve faşistçe bir içeriğe sahip olduğunu" iddia ediyor, kimileri "proletaryanın devrimci bir sınıf olma özelliğinin söz konusu olmadığını" ve hatta "proletaryanın diktatörlüğünün demokrasi ve insan hakları karşıtlığı içerdiğini" düşünüyorlar. Elbette bunlara benzer daha onlarca iddia, görüş sayılabilir. Draper'ın çalışmasında bu tip sorular, id-

dialar ve görüşler "genelde" kendiliğinden çözülüyor. Çünkü Draper kavramın Marx ve ardıllarınca sadece nerelerde kullandıklarına değil, hangi bağlamlarda ve hangi somut amacı gerçekleştirmek için kullandıklarına da bakıyor.

Marx Fransa'da Sınıf Savaşımları, 1848-1850 çalışmasında bir çok kez proletarya diktatörlüğü kavramını kullanıyor. Diktatörlük kavramının kapsamı o dönem için ve Marx'ın kullanımı açısından da, despotlukla, tiranlıkla, mutlakıyetçilikle ya da otokrasiyle "eş sayılmıyor; hepsinden önemlisi demokrasinin karşısına konmuyordu" (s.17-18). Çünkü kavramın latince kökeni, yani Roma'daki kullanımı diktatörlüğün (dictatura) üç özelliği olduğuna işaret ediyor; geçicilik, anayasaya dayanmak, yeni anayasa ya da yasalar dayatma gücü. Aynı kavramın 19.yy.'daki yansıması ise herhangi bir sınıfın politik iktidarını işaret ediyordu. Marx'ın kendi devrimci konumu dikkate alındığında ve 1848 devriminin doğrudan bir tarafı olduğu düşünüldüğünde, onun kullanımının da politik iktidar hedefi taşıdığı açık olur. Blanc'ın "Paris'in diktatörlüğü" savunusu (s.21-22) ve Cavaignac'ın 1848 Kasım'ında çıkarılan Fransız anayasasını kuşatma altına alarak gerçekleştirdiği diktatörlük, ki bu kuşatma 9 Ağustos 1849 tarihinde başka bir yasal çerçevenin ortaya çıkması ile son bulur (s.23), nihayetinde bunlar Marx'ın kullanımını anlamak için önemli verilerdir. Fransa ve Almanya örneklerinden hareket eden Marx, proletarya diktatörlüğü kavramını "sürekli (yani, uzun süren ya da hep devam ededuran) devrim" anlayışının doğal bir sonucu olarak görür. Çünkü dönem için bu terimin politik mücadele açısından yaygın bir kullanımı vardır. Örneğin, "Manchester'li kapitalistler bir grevi 'Demokrasi'nin tiranlığı' diye suçluyorlardı" (s.25). Marx'ın Fransa'da İç Savaş ve I. Enternasyonal yazılarına bakıldığında ise kavramın sadece genel kullanım ile sınırlı kalmadığını, aynı zamanda "despotizm olarak diktatörlük", "egemenlik olarak diktatörlük", "bir suçlama olarak diktatörlük" içeriklerine de büründüğü görülür. Bütün bu nitelemeler ya da belirlemeler politik mücadelenin çetrefilli değişim ve kutuplaşmalarından kaynaklanmaktadır. Bunu en iyi açıklamanın yolu "Gotha Programı'nın Eleştirisi"ne bakarak gerçekleştirilebilir. Çünkü söz konusu metin "ne kişisel bir mektup"tur "ne de herkese açık bir makale"dir. "Çerçevesi dar tutulmuş bir politik tartışma genelgesi gibi bir şey"dir (s.48). Sonuç itibariyle Draper'a göre, Marx'ın kullanımını anlamak için modern anlamıyla diktatörlük kavramından yola çıkmamak gerekir, aksi halde onun yaklaşımının demokrasi karşıtı bir yaklaşım olduğunu ilan etmek hiç zor olmayacaktır.

Kavramın Marx değil de Rusya sınırlarına girdikten sonra aldığı belalı hallere gelince, Draper burada da bazı düzeltiler yapıyor. Kavramın Rusya'daki "ağa babası" Lenin değil, Plehanov'dur. Üstelik Plehanov "Engels'in kendisine bildirdiği zaman reddetmiş olduğu 'proletarya diktatörlüğü'nün anti-demokratik yorumlanmasını, II. Enternasyonal'de ve özellikle Rusya'daki harekette tomurcuklarını" sağlar (s.57). Elbette sadece Plehanov değil, Draper'a göre Marx'ın ardıllarının neredeyse tamamına yakınının yanlış anlama ve yanlış anladıklarını savunma isteği vardı: "Burada, gözlemlediğimiz gibi, "yanlış anlama" kural haline gelmişti. Marx'ın "sınıf diktatörlüğü" düşüncesiyle neyi kastettiğini gerçekten anlayan tek bir Marx izleyicisi görmemekteyiz –bunun tek bir olası istisnası vardır. Üstelik bu durum, düşünceyi görünüşe bakılırsa tartışma götürmez terimlerle açıklayan Engels'in 1847 yılındaki makalesinden sonra bile, geçerliliğini korudu. Bunun çok tutarlı biçimde yapıldığını göz önünde tutarsak, olayın basit bir "yanlış anlama" olarak alınamayacağı ortadadır. "Yanlı anlayan" insanlar yanlış anlamak istiyorlardı: Marx'ı tanımadan bile önce 'diktatörlük' hakkında özümsemiş oldukları bir anlayışları zaten vardı. Marx'ın terimini de kendi eğilimlerine uydurarak kullanıyordu –ya da görmezlikten geliyor, ya da saldırıyorlardı" (s.61).

O halde yukarıdaki uzun alıntıya

bakıldığında, Ekim/ Bolşevik Devrimi'nin yıl dönümünde çıkan tartışmaların bu derece birbirine paralel denebilecek düzlemlerde geliştiriliyor olmasını garipsememek gerek. Belki de sırf bu yüzden Marx'a ve ardıllarına bakarak devrimi ve devrimin bedeni olan proletaryayı ve proletarya diktatörlüğünü yeniden düşünmek gerek. Bernstein, Kautsky, Luxemburg, Plehanov, Lavrov, Lenin ve nihayetinde partiyi bir enstrüman olarak kullanmayı beceren Stalin bu tartışmanın duraklarından bir kaçı. Bu durakların kişisel olarak devrimci harekete katkıları ve kendi konumları ile kavramı tedavüle sokma biçimlerinin hiç şüphesiz nasıl benzeştiğini belirlemek daha kolay olacaktır. İşte bütün bunlardan dolayı Draper'ın çalışması proletarya diktatörlüğü kavramının yeniden incelenmesi, retoriklerin yeniden düzenlenmesi gerektiğinde yardımcı olmaya aday.

Walter Benjamin, *Romantizm'de Sanat Eleştirisi Kavramı*, çev. Necati Sönmez, (İstanbul: Galeri Nev, 2008).

Benjamin entelektüel yazında giderek daha çok popülerleşiyor, bu yüzdende en olmadık seslere "renk katan" bir düşünür haline geliyor. Türkçe'de de durum farksız. Bu popülerleşmenin nedeni olarak birkaç gerekçe sayılabilir. Birincisi Benjamin dizgesi olan bir düşünür değil, bu da özellikle "ahkam kesmeyi seven" ve sözcüklerin gücüne aşırı önem verenler için onun kimi metinlerini kolay alımlanabilir ve oraya buraya monte edilebilir kılıyor. İkincisi kimi deneme ve inceleme yazısında Benjamin, sadece belirli türden bir disiplinin değil, disiplinler-arası gönderme ve eklemlemeleri kolayca devreye sokuyor. Bu tavırda seksenler sonrasında sosyal bilimlerde oluşan yeni bir dile, disiplinler-arasıcılığa, zemin hazırlıyor ve/veya katkı sunuyor. Üçüncüsü Benjamin gündelik hayatla kutsal olanı içice geçiriyorken hem nesnelerin dilinden hem de onların tarihlerinden vazgeçmiyor, çalışmalarında ortaya çıkan saydamlık ile bilginin ve deneyimin ulaşılabilirliğini, hafızanın hatıralar tarafından canlandırılmasını sağlıyor. Dolayısıyla 20.yüzyılın bütün yıkımları karşısında kendisiyle yüzleşmeyi ertelemiş kuşakların yerini dolduran yüzleşme kuşakları için bu, önemli teorik ve pratik imkanlar hazırlıyor. Elbette bütün bu sayılanlardan farklı olarak Benjamin metinlerine bağlanmalar ve keşifler söz konusu olabilir. Ancak neden her ne olursa olsun, bu bağlanma ve "refere/ gönderme" sistemindeki sorunlar, çoğunlukla, bu düşünürün düşüncelerinin belirli bağlamlar içinde işlenmesinden doğmuyor. Bilakis Benjamin'i yetersiz okumalar içinde genelleştirmelerden kaynaklanıyor. Ancak yine de her şerde bir hayr vardır ya da bardağın dolu tarafına bakılacak olursa, bu süreçteki önemli kazanımlara dikkat etmek daha olumlu olabilir, denilebilir. Bu minvalde Benjamin'in çalışmalarının birer birer Türkçe'ye kazandırılması ve tartışmaların doğrudan Benjamin'in eserleri üzerinden ilerletilmesi başlı başına kazanımlardır. İşte o kazanımlardan birisi de Benjamin'in doktora tezi olan Romantizm'de Sanat Eleştirisi Kavramı. Türkçe çalışma iki özelliğe sahip. Birincisi çeviri oldukça sorunsuz, ikincisi kitap Ali Artun'un doğumgünü hediyesi, yani çeviri Artun'un Türkiye sanat ortamına yaptığı katkılara ve onun dostluğuna duyulan muhabbette içten bir teşekkür. Hem Artun'a hem de bu jesti gerçekleştirenlere müteşekkir olmamak elde değil. Nice yıllara "Benjamin", Artun ve kadirşinas dostlar...

Benjamin doktora tezini temel olarak "Giriş"i sayılmadığında ikiye ayırıyor. Birinci bölümde "düşünseme"yi, ikinci bölümde "sanat eleştirisi"ni tartışıyor. Hemen "Giriş"te çalışmasının sınırlarını ve kavramsal sınırlarını belirliyor. Aslolarak sanat eleştirisi kavramını Romantizmle birlikte ele alacağı için, tezin mihenk noktasına Frederich Schlegel'in görüşlerini yerleştiriyor. Schlegel ve elbette Romantiklerin çoğu eleştiri kavramını farklı bağlamlarda farklı içeriklerde kullanıyorlar. Bunun temel nedenlerinden biri Romantiklerin episte-

molojik kaygılarının tam bir sistemleşme eğilimi içinde olmaması. Fakat Benjamin'in belirttiği gibi, "Eleştiri her şeyden önce bir bilme momenti içerir –bu, saf bir bilgi olarak da, değerlere bağlı bir bilgi olarak da kabul edilebilir" (s.23). Bu durumda Romantiklerin bir sanat eleştirisinden söz edilecekse, asgari düzeylerde belirli türden bir bilgiye dayandığı en başta belirlenmelidir. Benjamin'in Schlegel'i merkeze almasının nedeni de aslında böylece açıklanmış olmaktadır. O halde Schlegel ve özellikle erken dönem Romantiklerin düşünseme üzerine açıklamalarına odaklanmak, söz konusu dayanaklara yaklaşılmasını sağlayacaktır: "Düşünmenin bir son bulabilmeye en uzak olduğu durum, kendi üzerinde düşünmesidir. Düşünseme, erken Romantiklerin düşüncesinde en sık rastlanan düşünme tipidir; bu önermeye bir kanıt göstermek için, onların fragmanlarına gönderme yapmak gerekir. Taklit, tavır ve üslup, Romantik düşünceye çok iyi uygulanabilen bu üç biçim, düşünseme kavramında belirgin bir biçimde mevcuttur" (s.38-39).

Schlegel düşünme ve düşünsemeyi eşit tutuyor, dolayısıyla düşünsemenin kendisini keyfilikle değil, zorunlulukla ifade eden bir düşünce üslubu olarak belirliyor. Aslında düşünseme biraz daha gerilere gidildiğinde, Kant'ın zihinsel sezgiyi [Anschauung] düşünme ve deneyim arasındaki belirli bir farka işaret ederek işlemesi nedeniyle, belirgin bir probleme dönüşüyor. Çünkü Kant'ın bu ayrımı ardıllarınca, başta Fichte, çeşitli iddialarla birlikte yeniden ele alınıyor ve aşmaya çalışılıyor: "Mutlak Ben'de, düşünsemenin sonsuzluğu, Ben-olmayanda ise koymanın sonsuzluğu aşılmıştır. Belki Fichte de bu iki etkinliğin ilişkisini tam anlayamamıştır, ancak yine de aralarındaki farkı hissettiği ve bu farkı özel bir biçimde kendi sistemine katmaya çalıştığı açıktır. Bu sistemin ise, teorik kısmında kesinlikle bir sonsuzluğa tahammülü yoktur. Oysa düşünsemede, gördüğümüz gibi, iki moment bulunur: dolaysızlık ve sonsuzluk. Birincisi Fichte'nin felsefesi için, tam da dolaysızlıkta dünyanın kökenini ve açıklanışını bulmanın yoluna işaret eder. İkincisi ise o dolaysızlığı bulanıklaştırır ve felsefi bir süreç sonucunda düşünsemeden bertaraf edilmesi gerekir. Fichte, en üst bilginin dolaysızlığına duyduğu bilgiyi erken Romantiklerle paylaşıyordu" (s.50). Yani Romantiklerin sanat eleştirisi Fichteci temellendirmenin iki momentini dikkate alan bir epistemolojik alandan beslenerek gelişiyor. Novalis, Hölderlin ve erken Romantikler "dolaysızlığın" düşünsemenin temel malzemesini kavramak için gerekliliğine işaret etmekle kalmıyorlar, Descartes'ın varolmanın zorunlu sonucu olarak düşünmeye yaptığı vurguyu tersine çeviriyorlar ve düşünmenin zorunlu sonucu olarak varolmaya odaklanıyorlar. Böylelikle yöntem sorunu beliriyor. Schlegel'in yöntem konusundaki tutumunu Benjamin şu şekilde özetliyor: "'Kuşkuculuk, geçici bir durum olarak, mantıksal isyandır; bir sistem olarak, anarşidir. Kuşkucu bir yöntem yaklaşık olarak isyancı bir hükümet gibi olurdu,' deniliyor Athenäum fragmanlarında. Schlegel, mantığı da aynı yerde, 'pozitif hakikat talebinden ve bir sistemin olanaklılığı varsayımından yola çıkan bir bilim' olarak tanımlıyor" (s.80). Yani Romantikler için bir nevi Nietzsche'nin yaptığı gibi, hem bir sistem-karşıtlığı hem de sistem-karşıtlığını açıklayabilmek için istemeden kurulmuş "geçici" bir sistem inşası söz konusu.

Schlegel ve erken Romantikler açısından gösterilen bu epistemolojik ve metodolojik yaklaşımın ışığında, sanat eleştirisine bakıldığında, Romantikler sanat dediğinde genellikle şiir sanatını kastediyor oldukları açık. Şiirin de metafizik gibi yoktan doğduğu, tıpkı din gibi olduğu kabul ediliyorlar. Bu yüzden şiir eleştirisi Romantikler için, bir olumlama olmak durumundadır. Bu haliyle modern eleştiri ile bağları yoktur: "Eleştirideki bu bilinç yükseltimi, ilkesel olarak sonsuzdur; demek ki eleştiri, tekil yapıtın sınırlılığının yöntemsel olarak sanatın sonsuzluğuyla ilişkilendirildiği ve sonunda bu sonsuzluğa taşındığı dolayımdır; çünkü sanat, kendiliğinden anlaşıldığı gibi

bir düşünseme dolayımı olarak sonsuzdur" (s.121). Böylece eleştirinin statüsü şiirin gizil amaçlarını deşifre etmekten çok, onu tamamlamak, onun tekliğini göstermek ve böylece farkına varılabilir kılmak oluyor. Bir bakıma "eleştirmenin görevi, düşünsemenin çekirdek hücrelerini, yapıtın pozitif biçimsel momentlerini, evrensel biçimsel momentlerin içinde ortadan kaldırmasına dayanır" (s.130). Yani evrensel, tikelin sonsuzluğu ve dolayımsızlığı içinde tikelin çekirdeğini içeriyor.

Romantik sanat eleştiri açısından biçimin önemi açık, bu yüzden biçimi bozan bir tutum olarak ironiye özel olarak eğilim gösteriliyor. İroni biçimi yok etmeden ona müdahale ediyor, bu malzemenin ironisi olduğunda olumsuz ve öznel, biçimin ironisi olduğunda olumlu ve nesnel bir hal alıyor. Romantikler için bu yüzden biçimsel ironi "müdahale ettiği yapıtı yok etmemekle kalmaz, onu yok edilemezliğe de yakınlaştırır" (s.149-150) olduğu için yöntem olarak benimseniyor.

Romantik sanat eleştirisi açısından önemli bir diğer nokta, sanat idesi kavramıdır. Sanat idesi kavramı biçimlerin düşünsemesinin dolayımıdır. Yani o tikelin evrenselle girdiği ilişkinin açıklanması, tikelliklerin hem kendi olarak hem de evrensel olarak varolabilmeleri için düşünsemenin ve biçimin öznel ve nesnel boyutlarını bütünlemek için temel kavram olarak görev alıyor: "Felsefesinde, tüm tekil felsefe ürünlerini tek bir felsefe ürününe dönüştürebilen, tüm bireylerden bir ve aynı bireyi yapabilen filozof, felsefesinde en üst düzeye ulaşır... [F]ilozof ve sanatçı, tabir caizse organik davranırlar... [İ]lkeleri, birleşme ideleri organik bir çekirdektir, belirlenmemiş bireyleri içeren, sonsuz bireysel, tamamen biçimlendirilebilir bir biçim olarak özgürce gelişir, yetişir –ideler açısından zengin bir idedir" (s.155). "Transandantal şiir sanatı kavramı" Romantik sanat eleştirisinin bir başka kavramıdır. Bu kavram sanat idesinin zamanla kurduğu bağın benzerini şiirin merkezine yaparak sürdürür. Bir başka ifade ile "salt şiirsel mutlaklığın biçimde şekillenişidir" (s.167).

Romantiklerin sanat eleştirisi bağlamında getirdikleri bu tutumlara ve özellikle sanat idesi kavramına atfettikleri öneme Goethe karşı çıkıyor. Goethe için Yunanlılar adeta ilk örneklerden yola çıkmışlardı, bu da sanatın ilk kaynağını sonsuzluk ve dolayımsızlıktan daha çok, biçimler dolayımındaki yaratıcılıkla ilişkilendirmeyi gerektiriyor. Goethe'nin eleştirisini Novalis şöyle cevaplıyor: "Doğa ve doğa kavrayışı aynı anda ortaya çıkar, tıpkı Antikçağ ve Antikçağ bilgisi gibi" (s.195). Yani Benjamin'in ifade ettiği gibi, Romantiklerin kastettiği saf biçime dair bir sonsuzlukken, Goethe'nin ki, saf içeriğe dair birliktir. Bu doğal olarak Romantiklerin kurala ve ölçüye tepkili ve karşıt bir düşünceye sevk eder.

Benjamin doktora çalışmasında odaklandığı iki tema; "sanat eleştirisi kavramı" ve "özne-nesne ilişkisi açısından Romantizm", onun daha sonraki çalışmalarında da farklı bağlamlar içinde varlığını sürdürür. Romantikler sanattan ve sanat eleştirisinden şiir ve şiir eleştirisini yapmayı anlayıp, uygularken, Benjamin edebiyat eleştirisine yönelir. Hölderlin, Baudelaire, Goethe, Proust, Gerçeküstülük v.s. üzerine düşünür. Ayrıca "özne-nesne ilişkisi bağlamını" hem doçentlik çalışmasında hem de tarih ve kültür eleştirilerinin leitmotifi olarak elden bırakmaz. Bu yüzden Benjamin'in doktora çalışmasını okumak, tarihsel olarak Benjamin çalışmalarının başlangıcına dönmekten öte bir anlama sahiptir. Belki bu okuma onu anlamanın önemli bir momentidir.

Bora Erdağı

Miguel Abensour, *Devlete Karşı Demokrasi; Marx ve Makyavel Momenti*, çev. Zeynep Gambetti; (Nami Başer, Ankara: Epos, 2002).

Louis Althusser! Yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren Marksistler arasında büyük tartışmalara yol açmış komünist bir filozof. Onun hakkında neler söylenmedi ki? Kimileri Fransız Komünist Partisi'ne sarsılmaz sadakati nedeniyle övdü onu. Bazıları proletaryadan beslenmeyen yabancı felsefeleri Marksizm'e yamadığı için lanetledi. Fırtınayı asıl koparan ise, Marx'ın erken dönemiyle olgunluk dönemini birbirinden kesin bir şekilde ayırması ve erken dönemde yazılanları burjuva/hümanist bir ideoloji olarak mahkûm etmesi oldu. Tepki gecikmedi ve doğrusu bayağı sert ve acımasızdı. Mühimmatını 1844 Elyazmaları'ndan alan muhalif sosyalist ve komünistler onu gericilikle, üniforma giymiş resmi parti politikasına boyun eğmekle ve hatta Stalinizm'le suçladı. Fransız Marksizmi 1960'lı yıllarda temel olarak iki ayrı eğilimin mücadelesine sahne oldu: Marx'ın gençlik ateşiyle hayat bulanlar bir yanda, Kapital'in soğukkanlı satırlarında ısrar edenler diğer yanda. Althusser, geleneksel kaynaklarda ısrar edenlere yol gösteren kişiydi; malum dörtlünün egemenliğinden kurtulmaya çalışanlara zorluk çıkaran Ortodoks filozoftu.

Ortodoks Marksizm'le mücadele eden felsefi eğilim 1960 doğumlu değil elbette. Onun izine 1920'li yıllarda rastlamak dâhi mümkün. Ekonomik determinizme ya da teknolojizme karşı muhalefet olarak gelişti bu eğilim. Donuk, ruhsuz ve baskıya dayalı sosyalizme karşı bir tepkiydi. Statükoyla mücadele etmek için öne çıkmıştı ve silahlarını da Marx'ın erken dönem eserlerinden çekip almıştı. Varlığını günümüze kadar farklı birçok biçimiyle sürdüren bu özgürlükçü eğilimin amacı apaçık belliydi: Kaderci dünya görüşlerine karşı devrimci bir politika felsefesi geliştirmek ya da Marksizmi toplumsal bir devrim teorisi olarak yeniden inşa etmek.

Miguel Abensour tarafından kaleme alınan Devlete Karşı Demokrasi; Marx ve Makyavel Momenti adlı kitap bu özgürlükçü girişimlerden birini temsil eder. Kitaba önsöz yazan Gambetti, Althusser'in adına hiç rastlanılmasa da gerçekte ondan bahsedildiğini, satırların aslında ona karşı yazıldığını söyler. Devlete Karşı Demokrasi, en genel haliyle, tahakküm ilişkileri üretmeyen ve yurttaşların politik etkinliğini belirleyici hale getiren özgür bir toplum olanağını belirginleştirmeye çalışır. Kitabın amacı, özgürlüğü görünmez kılan, onun önündeki engelleri büyütüp aşılamaz hale getiren tüm bakış açılarını çürütüp ortadan kaldırmaktır. Sadece liberal demokrasinin hukuk devleti değil, devletin bütün biçimleri mahkûm edilir. Yurttaşların sivil inisiyatifi üzerine bina edilmiş politik örgütlenmelerin hayal değil, gerçek olduğu gösterilir.

Tıpkı diğer özgürlükçü Marksistler gibi, Abensour da referansını genç Marx'tan alır. Ancak temel kaynak, bu sefer Elyazmaları değil, Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi'dir. Yapılan seçim tesadüf değil. Marx'ın bu gençlik eseri, iddia odur ki, politik iktisatla tahrif edilmemiş, iktisadi zorunlulukları aşılamaz engeller haline getirmemiş hümanist bir politika felsefesinin en seçkin örneklerinden birini temsil eder. Marx'ın buradaki gündemi iktisat değil, politikadır. Amaç, devlet dışında yeni bir politik özne yaratmaktır.

Devlete Karşı Demokrasi, politikanın özerk varlığını reddeden ve onun ancak iktisadi değişkenlerle birlikte ele alınabileceğine inanan hâkim Marksist kavrayış biçiminden kurtulmak için mücadele verir. Amaç, tıpkı Marx'ın erken dönem çalışmasında olduğu gibi, politikanın kendine özgü mantığını ortaya koymak ve politik olanı yeniden keşfetmektir. Abensour'un bu haliyle yalnız olmadığını bilmek gerekir. "Politikanın indirgenemez özerk varlığı" üzerinde kafa yoran, bunu tıpkı kendisi gibi başat bir sorun haline getiren başkaları da mevcuttur. Mesela Hannah Arendt bunlardan biri. Yetkin Antik Yunan terminolojisiyle parmak ısırtan bu

düşünür, "politik eylem"in ayırtedici çizgilerini belirginleştirmek ve onun iktisadi sürece indirgenemez özerk varlığını göstermek için ömür boyu çaba sarf etmiştir. Claude Lefort: Arendt'in yolunu iz bellemiş en önemli isimlerden biri. Birçok sosyalist, demos'un hakimiyetini tesis etmek isteyen etkin bir politikanın özel mülkiyet sorunundan önce hiyerarşi ve bürokrasiyle uğraşması gerektiğini ondan öğrenmiştir. İsimleri çoğaltmak mümkün. Mesela J. G. A. Pocock. "Erdem" ve "yurtseverlik" ile yoğrulmuş gerçek bir res publica'yı kapitalizmle karşı karşıya koyanlardan biri de odur. Bütün bu isimler, yirminci yüzyılın ikinci yarısında etkili olmuş belirli bir politik anlayışın temsilcileridir. Abensour'un kitabında izlerine kolaylıkla rastlanabilir.

Bu politik anlayışın "totalitarizm"e karşı bir tepki olarak yükseldiğini bilmek önemlidir. Totaliter deneyime dolaylı ya da dolaysız katkıda bulunmuş birçok Marksist, aynı anda hem liberalizmden hem de bürokratik sosyalizmden sıyrılabilecek alternatif bir politika arayışına koyulmuş ve aradığını kadim cumhuriyet geleneğinde bulmuştur. Yol gösteren Antik Yunan'ın cumhuriyet modeli (Aristoteles'in politeia'sı) olmuştur. Ceberut devlet karşısında dehşete düşenler, ondan tamamen arınmış bir "kamusal alan" fikrine tekrar hayat vermiş ve özgürlüğünden taviz vermeyen zoon politikon'u hararetle sahneye davet etmiştir. Abensour'u da dâhil eden bu politika anlayışında esas olan yurttaşın katılımı ve etkin müdahalesidir. Politika, eşitler arasında cereyan eden dolaysız bir etkileşimden başka bir şey değildir. Uzun yıllar altyapının bağımlı bir değişkeni olarak görülen politika, aslında sadece söz ve ikna ile ya da özgür irade ve eylemle belirlenir.

Devlete Karşı Demokrasi'nin Machiavelli referansını bu bağlamda ele almak gerekir. Politik alanı aşkın değerlerden kurtaran ve onun dünyevi karakterini gerçekçi bir biçimde vurgulayan bu modern politika düşünürü Marx'ın atalarından biri olarak resmedilir. Hükümdara izlemesi gereken yolu (hikmet-i hükümeti) gösteren kurnaz Machiavelli değil, yurttaşlığa dayalı, hümanist ve cumhuriyetçi anlayışa gün yüzü gösteren Machiavelli'dir söz konusu olan. Abensour, siyasi ilahiyatın bu düşünürle birlikte iflasa sürüklendiğini ve vesayeti reddedip geleceği kendi elleriyle inşa eden kararlı bir demos'un bu sayede düşünülebilir hale geldiğini ifade eder. Kitap, "Makyavel Momenti" ile bu hayati gelişmeye işaret eder. Makyavel momenti, yazarın kendi sözleriyle ifade edilecek olursa, kaderin türlü oyunlarına ve yozlaşma riskine rağmen kendi özgür iradesinde ısrar eden politik bir topluluğa dikkat çeker; bu topluluğun etkin müdahalesini, politik özbilincini ve kendi varlığına yönelebilecek tehditlere karşı tedbir alma eğilimini anlatır.

Devlete Karşı Demokrasi'nin ayırtedici özelliklerinden biri, Marx'ı bu cumhuriyetçi geleneğe dâhil etmiş olmasıdır. Kitap, Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi'nin ayrıntılı bir incelenişidir ve sonuçta onun demokratik potansiyelini ortaya koymayı hedeflemektedir. Marx, bu kitapta "gerçek demokrasi"nin yılmaz savunucusu olarak çıkar karşımıza. Okuyucu, politik etkinliği iktisat dâhil hiçbir alana indirgemeyen ve demos'un uzlaşmaz karşıtlığına övgüler yağdıran genç bir Marx'la tanışır. Abensour, bu Marx aracılığıyla liberal ve sosyalist önkabullerden tamamen kurtulmuş "gerçek bir demokrasi" formüle etmeye çalışır. Böyle bir demokrasinin vazgeçilmez koşullarından biri, hiçbir ara yolcu formüle geçit vermeyen mutlak devlet karşıtlığıdır. Devlete Karşı Demokrasi, adına layık gerçek bir demokrasinin ancak devlet ortadan kalktığında var olabileceğini sıklıkla hatırlatır. "Modern özgürlük düzeyine ermek isteyen hiçbir demokratik devrim, devlet problemiyle sürekli boy ölçüşmekten kaçamaz (...) Eğer gerçek demokrasi, devletin yok olmasını hedefliyorsa ya da devlete karşı mücadele ediyorsa, bunun tam aksine devlet büyüdükçe, demokrasi yok olma noktasına gelecek kadar küçülür". Bu sözler, Abensour'un kitabını neredeyse özetler. Devlete Karşı Demokrasi, özgürlüğü ertelenemeyecek bir talep olarak ileri sürer

ve bu taleple yoğrulmuş politik bir felsefenin en gelişmiş haliyle Marx'ın gençlik dönem eserinde bulunduğunu iddia eder.

Kitap, genel olarak bakıldığında, işçi sınıfını demos'la ikame eder ve proletarya diktatörlüğünü tasfiye ederek mutlak devlet karşıtlığını ileri sürer. Geride bıraktığımız yirmi ilâ otuz yılın böyle bir bakış açısına prim verdiği açıktır. Kapitalist üretim tarzında köklü değişikliklerin meydana geldiği, yeni türeyen –başta hizmet sektörü olmak üzere– birçok toplumsal tabakanın geleneksel Marksist çözümleme biçimini sıkıntıya düşürdüğü v.s gibi iddialar ayrıntılı incelemelere konu oluşturmuş ve son çeyrek yüzyılda genel kabul gören hâkim fikirler haline gelmiştir. Devlete Karşı Demokrasi'nin taviz vermeyen radikal politik tutumunda biraz da bu gelişmelerin izini görmek gerekir. Başta iktisat olmak üzere hiçbir alana indirgenemeyen özerk bir politika fikri bu çeşitlenmenin doğal ürünlerinden biridir. Aynı şekilde, sosyo-ekonomik tabandan yoksun rengârenk bir kitlenin (demos'un) devrimci bir politik aktör olarak işaretlenmesi de bu dağılmayla ilgilidir. Hiç şüphesiz, reel sosyalizmden kurtulmak için attığımız "hesapsız" adımları da göz önünde bulundurmak gerekir. Yirminci yüzyılın sonlarında, totalitarizmin donuk yüzlü parti yöneticilerini "lanetleyecek" bolca vaktimiz oldu. Bütün bu etkenler hesaba gelmeyen, kabına sığmayan ve sürprizlere gebe bir romantik devrimci özne tasavvuruna güç katmıştır. Abensour'un kitabını bu tasavvura yapılmış bir katkı olarak değerlendirmek mümkün.

"Sözcüklerin ne anlam taşıdıklarına karar veren kendileri değil, yankılarıdır bir tek" demişti Althusser. Bu sözün, en az kendisi kadar karşıtlarını da bağladığı açık. Kendi sözleri gerçekliğe boyun eğmiş ve Stalinizme açık kapı bırakacak şekilde yankılanmıştır. Abensour'un sözlerine boyun eğdirecek gelişmeleri tahmin etmek ise zor değil; sözleri, kapı pencere kırmaktan öteye gidemeyenlere yapılmış bir katkı olarak yankılanmaya adaydır.

Devlete Karşı Demokrasi, Marx'tan esinlenen politik bir felsefenin en önemli örneklerinden biridir. Bu itibarla kuşkusuz kitaplıkta ayrıcalıklı bir yeri hak eder. Ancak, hemen yanı başına Marx'ın anarşizm eleştirisini kapsayan eserlerini de sıralamak gerekir. Hiç şüphesiz, Makyavel momentinin en güzel örneklerinden biri kabul edilebilecek Ekim Devrimi'nin neden öncelikle kapitalist mülkiyet rejimine (iktisadi alana) müdahale ettiğini anlatan pek çok kitabı da diğer yana koymak gerekir. İman tazelemek için değil; gerçek, hakiki ya da öz hakiki demokrasi seçeneklerine aldanıp yalpalamamak için.

Taner Yelkenci

ÖZETLER / ABSTRACTS

Bireyselleştirme ve Cinsiyetler Arası İlişkilerin Değişimi

Arslan Topakkaya

Özet: Bireyselleştirme ve cinsiyetler arası ilişkiler modern ve postmodern toplumlarda farklı nedenlerden dolayı ortaya çıkmış olan olgulardır. Bireyselleştirme süreciyle cinsiyetler arası ilişkilerin her sınıf, çevre ve grupta farklı algılanıp anlaşıldığını saptamakta fayda vardır. Bireyselleştirme süreci her şeyden önce bir sonuçtur. Bu sonuç endüstri toplumları, piyasa ekonomisi, modernleşme süreci, gittikçe gelişen sosyal ve politik haklar, artan refah süreci ve durmadan farklılaşan ve çoğalan yaşam tarzlarıyla birlikte düşünülmelidir. Bu sürecin eski geleneksel cinsiyetler arası ilişkileri değiştirdiği bir gerçektir fakat bu değişim bazılarının iddia ettiği gibi geleneksel ilişki şekillerinin tamamen ortadan kalkması şeklinde olmamış; bu geleneksel ilişki bazı sınıflarda büyük oranda gerçekleşmişken bazı sınıflarda değişim oldukça sınırlı kalmıştır.

Anahtar kelimeler: Bireyselleştirme, Cinsiyet, Gelenek, Toplum, Aile, Evlilik, Ahlak, Çalışma hayatı.

Individualization and The Change in the Relations Between Sexes

Abstract: Individualization and relations between sexes are phenomena which arise from different reasons in modern and postmodern societies. It is useful to state that relations between sexes are perceived and understood differently in every class, environment and group. Individualization process is, first of all, a result. This result should be considered together with industrial societies, marketing economics, modernization process, gradually increasing social and political rights, progressive wealth process and continually increasing and changing life styles. It is true that this process has changed old traditional relations between sexes, but this change has not occurred as the disappearance of traditional forms of relations altogether; while this change in traditional relations has actualized substantially in some classes, the change has been circumscribed in some classes.

Keywords: Individualization, sex, tradition, society, family, marriage, ethics, work life

***

Otto Weininger ve Bilimsel Cinsiyetçiliğin İmkânsızlığı

G. Barış Bağcı

Özet: Otto Weininger, birçokları tarafından cinsiyetçiliğin manifestosunu yazan düşünür olarak bilinir. Ayrıca Elias Canetti, Karl Kraus, James Joyce ve Wittgenstein'ın yazılarında da etkili olmuştur. Bu makalede, Weininger'in bilimsel olma savındaki cinsiyetçiliği araştırma konusu olup, bu amaca ulaşamadığı gösterilecektir. Weininger'in fikirleri yanlışlanabilir olmaktan ve iç tutarlılıktan uzaktır. Weininger'in fikirlerinin asıl önemi, onun biyolojik belirlenimcilik geleneği

açısından bakıldığında önem kazanır. Bu anlamda Weininger, aslında bilimsel belirlenimciliğin, cinsiyet siz konusu olduğunda, imkânsızlığını göstermek açısından önemli bir örnektir.

Anahtar kelimeler: cinsiyetçilik, yanlışlanabilirlik, biyolojik belirlenimcilik

Abstract: Otto Weininger is known to many as the thinker, who wrote the sexist manifesto. He is also known to be influential in writings of Elias Canetti, Karl Kraus, James Joyce and Wittgenstein. In this article, I analyze the so-called Weiningerian scientific sexism and argue that he was not successfull in his enterprise. Weininger's ideas are far from being falsifiable and devoid of internal consistency. However, his ideas are important when viewed from the tradition of biological determinism still alive today. In this sense, Weininger sets a nice example to show that the scientific determinism is indeed impossible to reach as a general goal when the issue is gender-dependent.

Keywords: sexism, falsification, biological determinism

***

Adam Smith'in "Tarafsız Gözlemci" Kavramı ve Ruh-Beden Problemi

Doğan Göçmen

Özet: Bu yazının amacı, Adam Smith'in ruh-beden problemine kapsamlı yaklaşımını göstermektir. Geleneksel olarak ruh-beden problemi metafizik, epistemoloji ve/veya zihin felsefesinde ele alınır. Bununla birlikte Smith, bu problemi aynı zamanda sosyolojik ve etik bir sorun olarak ele alır. Yazıda Adam Smith'in "tarafsız gözlemci" (impartial spectator) kavramının problem bağlamında nasıl işlevli hale getirilebileceği ve geleneksel yaklaşımların sınırı aşılıp problemin çözümüne yaklaşılabileceği sergilenmektedir.

Adam Smith's Conception Of "Impartial Spectator" and The Mind-Body Problem

Abstract: The aim of this paper is to work out Adam Smith's comprehensive approach to the mind-body problem. Traditionally this problem is dealt with in metaphysics, epistemology and/or in the philosophy of mind. In addition to this, Smith approaches this problem also as a sociological and ethical problem. In this paper, it is shown how his conception of "impartial spectator" may be used in relation to the mind-body problem to overcome the limits of traditional approaches and come closer to solve it.

***

Azınlık Haklarıyla Sınırlandırılmış Çoğunluk Egemenliği

Nevzat Can

Özet: Demokrasi, ontolojik olanın sınırları içerisinde yalnızca verilmiş olanla yetinmeye bir itirazı, bir başkaldırıyı hatta bir kopuşu dile getirir. Demokrasi, ister dünyevi ister metafizik

kökenli olsun, her türden tekilleştirici ve farklılıkları yok edici anlayışların yerine, farklılıkları zenginlik olarak kabul eden ve insanın kendini idare edebilecek yapıda olduğunu temel ilke olarak alan bir anlayışı temsil eder. Demokrasi, toplumsal ve siyasal anlamda lojik olanla ontolojik olan arasındaki ilişkinin zorunlu olmadığını ifade eder. Bu nedenle demokrasi, böyle bir ilişkiyi olumsal olarak kabul eder. Bir başka ifadeyle demokrasi, ontolojik alanda geçerli olan evrensel yasaların insan ilişkilerinde de geçerli olabileceğinin ve aynen alınması gerektiğinin bir reddi anlamındadır. İnsan, siyasal ve etik ilkeleri doğuştan getirmez ama yaratılışı itibariyle sahip olduğu bir yeti ya da güç olan aklı sayesinde kendini idare edebilmektedir. Demek ki insan, kendini idare edecek olan kuralları kendisi koymalıdır. Bu kabul sadece siyasal bir konum belirlemenin ötesinde etik bir maksimin de ifade edilmesidir: Kendi ahlaki ilkeni kendin koy ve kendini o ilke doğrultusunda idare et.

Anahtar kelimeler: Demokrasi, farklılıklar, evrensel yasa, maksim, ontolojik alan.

Abstract: Democracy expresses a rejection to being contended with only the given in the bounds of ontological categories, a revolt and even a disengagement. Democracy does not represent any understanding, whether its origin is secular or metaphysics, that removes differences and being monopolize, instead it represents an understanding that considers the differences as richness and admits human beings in a structure that can control himself as a fundamental rule. Democracy depicts that the relationship between being ontological and logical is not compulsory in the meaning of social and politics. Therefore, democracy accepts such a relationship as contingent. In other words, democracy is a rejection of the necessity of the fact that universal laws being valid in ontological field may be valid in human relationship and should be taken as it is. Human being does not bring about political and ethical law by birth but he can manage himself by his reason that is a competence or power originating from his creation. Thus, human being should establish rules that administer him. This acceptance designates not only a political position but also an ethical maxim. Establish your own ethical rule and manage yourself in accordance with that rule.

Keywords: Democracy, differences, universal law, maxim, ontological field.

***

Bilimsel Tarih ve Tasavvuf Arasında: İbni Haldun

Mehmet Kıyıırtar

Özet: İbni Haldun Mukaddime'de bir yandan bilimsel tarih metodolojisini inşa ederken öte yandan tasavvufa (İslam mistisizmine) karşı açık bir eğilim gösterir. İlk bakışta bu İbni Haldun'un düşünce sistemi açısından bir tutarsızlık olarak değerlendirilebilir. Ancak epistemolojisi dikkate alındığında bunun İbni Haldun'un genel olarak varlık ve bilgi, özel olarak da felsefe-din ilişkileri konusundaki görüşlerinin mantıksal bir sonucu olduğu görülür: İbni Haldun kesintisiz bir sürekliliğe sahip olmakla birlikte özleri itibariyle birbirinden farklı iki varlık dünyası olduğunu düşünür: Doğal-duyusal dünya ve doğa-üstü tinsel dünya. İnsan aklı sadece duyusal

dünya hakkında doğrulanabilir bilgiler verebilir, ilahi-tinsel dünya hakkında verdiği bilgiler ise zanlardan ibarettir. Çünkü doğrulama bilginin nesnesine uyup uymadığının araştırılmasıdır ve bu ancak duyusal dünyada yapılabilir. İlahi dünya ise sadece vahiy aracılığıyla bilinebilir. Bundan dolayı o, rasyonel metafiziğe dayanan felsefi bilimlerin doğru bilgi iddialarının geçersiz olduğunu düşünür. Böylece o siyaset felsefesinin yerine umran ve tarih bilimini, ahlak felsefesinin yerine de dinsel yaşamın ideal formunu temsil ettiğini düşündüğü bir pratik ve yaşama tarzı olarak tasavvufu geçirir.

Anahtar sözcükler: İbni Haldun, epistemoloji, doğrulama, bilimsel tarih, tasavvuf, felsefe-din ilişkileri

Between Scientific History and Tasavvuf (Islamic Mysticism): Ibn Khaldun

Abstract: Ibn Khaldun establish the methodolgy of the scientific history on the one hand and exhibit a clear inclination to tasavvuf (Islamic mysticism) on the other hand in his Muqaddimah. At first sight it can be assumed that there is an incoherence in Ibn Khaldun's thought in this respect. But if we consider his epistemology it can be seen that it is the logical consequence of his views on existence and knowledge in general and on relationship between philosophy and religion in particular. To Ibn Khaldun in spite of their an uninterrupted continuum there are two kind of world differ from in their essences: Natural-sensible and supernatural-spiritual world. The human intellect is able to give only verifiable knowledge of natural-sensible world; its knowledge about divine-spiritual world consists of conjectures (zan). Verification is an investigation whether the knowledge corresponds its object, so the process valid only in sensible world. Divine world is known through revelation (vahiy). Therefore he thinks it is the invalid claims to have true knowledge come out of the philosophical sciences based on rational metaphysics. Thus he replace the political philosophy with the sceince of umran and history, and ethic with the tasavvuf, as a practice and way of life it reperesents ideal form of religious life.

Keywords: Ibn Khaldun, epistemology, verification, scientific history, tasavvuf, relationship between philosophy and religion

***

Schiller'de Özgürlük Olarak Estetik

Aslı Yazıcı

Özet: Schiller'in estetik eğitim kuramı felsefi bakımdan birçok öneme sahiptir. Kant'ın estetik kuramını tamamlamaya çalışır, modern zamanlarda insanın bölünmüşlüğüne yönelik felsefi bir eleştiri içerir, genel eğitim içinde estetik eğitiminin önemini ortaya koyar, etik ve estetik bilgide fiziksel ve zihinsel yönlerin yapıcı rolünü aydınlatır. Bu makalenin amacı, diğer bazı özelliklerinin yanında, Schiller'in kuramının estetik eğitim ve özgürlük arasındaki ilişki konusunda taşıdığı özgünlüğü açıklamaktır.

Anahtar sözcükler: Schiller, estetik eğitim, estetik, özgürlük

Abstract: Schiller's theory of aesthetic education is of philosophically importance in many respects. It attempts to complete Kant's theory of aesthetics, provides a philosophical critique of the incompleteness of man in modern times, introduces the significance of aesthetic education within general education, and tries to identify the constitutive roles of natural and intellectual facets in aesthetic and moral knowledge. Among others, this paper explores the originality of Schiller's theory on the connection between aesthetic education and freedom.

Keywords: Schiller, aesthetic education, aesthetics, freedom

***

Üretken Emek ve Sermaye Birikimi Karşısında Kadın

Sema Ülper Oktar

Özet: Bu yazıda üretken emek tartışması, kadın emeğinin Marksist literatürde görmezden gelindiğini ifade eden feminist eleştiriler göz önünde bulundurularak ele alınmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda Marx'ın görüşlerine ek olarak Adam Smith'in üretken olan ve olmayan emek konusundaki görüşlerine de yer verilecektir.

Anahtar kelimeler: Üretken emek, üretken olmayan emek, ev içi emek

Abstract: In this article, I try to approach labour discussion with considering feminist critics which claims that women labour ignored by Marxist tradition. Therefore, in addition to opinions of Karl Marx, I referring productive and non-productive labour conceptions of Adam Smith

Keywords: Productive Labour, Non-productive labour, Indoor labour

***

John Locke ve Ahlaki Özerkliğin Sınırları

Güven Bakırezer

Özet: Locke insan türünün hepsi de ussal, özgür ve eşit üyelerinin sözleşme/rıza temelli birlikteliklerini öngörüyordu. Locke'un evrensel ahlak yasası nosyonu kişiyi başkalarının ve hükümetlerin mutlak/despotik iktidarından korumayı (can ve mal güvenliği) garanti altına alıyordu. Bunun ötesinde ahlak yasası hayatın ekonomik, ailevi, ve dinsel sıradan/gündelik işlerinde kişilere nasıl bir hayat sürmeleri gerektiğini söylemiyordu. Ahlaken nötr bu alan özerk eylem alanıydı. Locke'un bu formülasyonu aslında kişilerin gönüllü birlikteliği için yeterli değildi; fakat o sözleşme teorisinin ahlaki dayanağı olarak rızanın gerçekliği sorununu geçiştirmeyi yeğledi. Locke özgürlüğü (ve dolayısıyla gerçek rızayı) alternatif eylem olanağında arıyordu. Öyleyse, bunun gereği, eşitsiz ekonomik ve sosyal koşulların da tartışılmasını içerecek biçimde sürekli yenilenen özgür mutabakat, dinsel ve başka her türden farklılık ile birlikte yaşama iradesini toprağıyla ayrılma hakkını tanımak suretiyle test eden gerçek bir demokrasi olmalıydı.

John Locke and the Limits of Moral Autonomy

Abstract: Locke envisioned the contract/consent-based togetherness of the members of human kind, all rational, free, and equal. Locke's notion of universal moral law guaranteed the protection of the person from the absolute/despotic power of others and governments (security of life and goods). The moral law did not suggest any good life to pursue in economic, domestic, and religious indifferent matters of life. This field of moral neutrality was the field of autonomous action. Locke's this formulation was actually inadequate for the voluntary togetherness of persons; but he preferred to attach no importance to the matter of the genuineness of consent as the moral basis of his contract theory. Locke sought the existence of freedom (and subsequently of consent) in the possibility of alternative action. Then, the corollary of that should have been a permanently revised free consensus including those on unequal economic and social conditions and a genuine democracy testing the will of living together with religious and all other kinds of differences through the recognition of the right to seperate together with land.

***

Nispi artı-nüfus ve çokluk

Sevinç Türkmen

Özet: Bu yazıda Negri ve Hardt'ın çokluk kavramı ile Marx'ın nispi artı-nüfus kavramı karşılaştırılacaktır.

Abstract: In this paper, the concept of multiplicity for Negri and Hardt and the concept of relative surplus population of Marx will be compared.

Yazarlar Hakkında Bilgi

G. Barış Bağcı: Ege Üniversitesi Fizik Bölümü Matematiksel Fizik Anabilimdalında öğretim üyesi olarak çalışmaktadır.

Güven Bakırezer: 1967'de Trabzon'da doğdu. 1989'da İstanbul Üniversitesi İşletme Fakültesi'nden lisans derecesi aldı. 1992'de İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Uluslararası İlişkiler Bölümü'nden "Osmanlı Toplumsal Formasyonu ve Kapitalizm" adlı tezi ile yüksek lisans derecesi, 2001'de Boğaziçi Üniversitesi Atatürk Enstitüsü'nden "Turkish Liberalism and the Social Question (1908-1945)" adlı tezi ile doktora derecesi aldı. 2003'ten beri Kocaeli Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışıyor.

Nevzat Can: Erzurum Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde Öğretim Üyesi olarak çalışmaktadır.

Doğan Göçmen: Hamburg ve Edinburg üniversitelerinde felsefe, sosyoloji, ekonomi politik ve politoloji (siyaset bilimi ve kuramı) okudu. Doktorasını Edinburg Üniversitesi'nde Adam Smith üzerine yapan Göçmen, Diyalektik Düşünce İçin Uluslararası Hegel-Marx Derneği yönetim kurulu üyesidir. Rusça ve Japonca da dahil olmak üzere birçok dilde yayını bulunmaktadır.

Mehmet Kuyurtar: Ege Üniversitesi Felsefe Bölümünde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır.

Sema Ülper Oktar: 1981 yılında İzmit'te doğdu. Kocaeli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde araştırma görevlisi olarak çalışmakta. doktorasını yapmakta.

Örsan K. Öymen: 1965 doğumlu. 1987 yılında Orta Doğu Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden mezun oldu. 1990 yılında New York Üniversitesi (NYU) Felsefe Bölümü'nden Yüksek Lisans, 1999 yılında Orta Doğu Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden Doktora derecesini aldı. 2001 yılında Yardımcı Doçent, 2006 yılında Doçent ünvanını aldı. Felsefede ilgi ve çalışma alanları: Epistemoloji, Etik, Siyaset Felsefesi, Kuşkuculuk, Varoluşçuluk, Sextus Empiricus, David Hume, Friedrich Nietzsche, Soren Kierkegaard, Karl Marx, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre. Bahçeşehir Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Öğretim Üyesi (Doçent), Felsefe Sanat Bilim Derneği (www.felsefesanatbilim.org) Kurucu Üyesi ve Yönetim Kurulu Başkanı, Assos'ta Felsefe (www.philosophyinassos.org) oluşumunun kurucusu ve yöneticisidir.

Utku Özmakas: 1986 İzmir doğumlu. Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde yüksek lisans öğrencisi. Aralarında Mesele, Cogito, Felsefelogos, Milliyet Sanat, heves, kitap-lık ve Virgül gibi dergilerin bulunduğu çeşitli dergilerde eleştiri ve çevirileri yayımlandı. Şiirimizde Milenyum Kuşağı (Pan Yayıncılık, 2008) isimli bir şiir eleştirisi kitabı var. Halen Ayraç Yayınları'nda editörlük yapıyor.

Arslan Topakkaya: Doçent Dr. Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölüm Başkanı ve Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdür Yardımcısı.

Sevinç Türkmen: İstanbul'da doğdu. Kocaeli Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde araştırma görevlisi olarak çalışmakta. doktorasını yapmakta.

Aslı Yazıcı: 1971 Ankara doğumlu. Lisans, Yüksek Lisans ve Doktorasını ODTÜ Felsefe Bölümünde tamamlamıştır. Halen Gaziosmanpaşa Üniversitesinde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır.

John Zerzan: 1943 yılında doğan ilkelcilik savunucusu Amerikalı düşünür. Daha önce Türkiye'ye gelip çeşitli konuşmalar yapan Zerzan, antropoloji temelli çalışmalarında uygarlığın kimi araçlarıyla ilerleme adına insanın doğal dünyadan nasıl uzaklaştığını sergilemeye çalışır. 2001 yılından beri Green Anarchy: A Journal of Anti-Civilization Theory and Practice dergisinin editörüdür. Yayımlanmış kitapları şunlardır:Elements of Refusal (1998), Questioning Technology (Alice Carnes ile birlikte ortak editör) (1988), Future Primitive and Other Essays (1994) [Türkçesi: Gelecekteki İlkel, çev. Cem Atilla, İstanbul: Kaos], Against Civilization (editör) (1999), Running on Emptiness (2002), Twilight of the Machines (2008).

Yazarlar için bilgi

felsefelogos hakemli bir dergidir. *Felsefelogos*'a gönderilen yazılar yayın kurulu tarafından ön incelemeden geçirildikten sonra, eğer gerekli görülürse, en az bir hakem tarafından değerlendirilir. Yayın Kurulu gelen hakem raporları doğrultusunda yazarlardan bazı düzeltmeler, eklemeler veya kısaltmalar yapmasını isteyebilir. Bu süreç hakem yazının yayınlanması onayını verene kadar sürer.

felsefelogos'da yazılarının yayınlanmasını isteyen yazarlar, yazılarına 100 sözcüğü geçmemek üzere İngilizce ve Türkçe birer özet ile anahtar sözcükler ekleyerek, disket içinde ya da elektronik posta yoluyla belirtilen adreslere ulaştırmalıdır. Yazılar elektronik posta mesajının içinde değil, ek (attachment) olarak ve PC formatında Word dosyası biçiminde düzenlenmelidir. Yayınlanması için gönderilen yazıların değerlendirme sürecinde yazarların kimliği hakemlere açıklanmaz. Bu nedenle, gönderilen yazılarda yazarın ismi belirtilmemeli, yazarın kimliğini ortaya çıkaracak ifadeler kullanılmamalıdır. Eğer yazar metin içinde kendi eserine atıfta bulunuyorsa, isminin geçtiği yerleri boş bırakmalıdır.

Yazılar "Microsoft Word" veya muadili bir programda, "Times New Roman" karakterleriyle 12 Punto olarak hazırlanmalıdır. Yazılarda göndermelerin, alıntıların verilmesi ve kaynakçanın hazırlanması aşağıdaki kurallara göre yapılmalıdır.

-Metin içinde kaynak göstermek için "dipnot" kullanılmalıdır (sayfa sonu). Dipnotlar için numaralandırılma yapılmalıdır. Yazının konusuyla doğrudan ilgili olmayan ve\veya yazının akışını bozacak noktalar için yine dipnot formatında yıldız, nokta, vs. gibi işaretler kullanılabilir.

Dipnotlar ve kaynakça için "Chicago 15th A" referans sistemi kullanılmalıdır.

-Bir kitap ilk kez kaynak olarak gösterildiğinde sırasıyla yazarın adı, soyadı, kitabın adı(italik olarak), varsa çevirmenin adı ve kaçıncı baskı olduğu belirtilmelidir. Ardından parantez içinde kitabın basıldığı şehir, yayınevinin adı, basım yılı eklenmelidir. En son olarak sayfa numarası belirtilmelidir.

Örn.: Giorgio Agamben, *İstisna Hali*, çev. Kemal Atakay (İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2005), 9.

-Aynı metin ikinci kez kaynak olarak gösterildiğinde sırasıyla yazarın soyadı, kitabın kısa adı(italik olarak) ve sayfa numarasının gösterilmesi yeterlidir.

Örn.: Agamben, *İstisna Hali*, 34.

-Aynı metin ardarda kaynak olarak gösterildiğinde ikinci gösterim için "a.g.e." ve sayfa numarası yeterlidir.
-Aynı sayfadan ardarda iki alıntı yapıldığında ikinci alıntıya sayfa numarası

yazılmamalıdır.

-Metnin kaynakça içinde gösterimi ise sırasıyla yazarın soyadı, adı, kitabın adı (italik olarak), varsa çevirmenin adı ve kaçıncı baskı olduğu, kitabın basıldığı şehir, yayınevinin adı ve basım yılı şeklinde olmalıdır.

Örn.: Agamben, Giorgio. *İstisna Hali*. Çeviren Kemal Atakay. İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2005.

-Bir makalenin dipnot ve kaynakça gösterimi aşağıdaki şekilde olmalıdır. Makale gösterimlerimde kitaptan farklı olarak yazının başlığı italik olarak gösterilmez.

Dipnot örn.: Taner Yelkenci, "Korku, Kaygı ve Bulantı," *Felsefelogos 11*, no. 22 (2004): 45.

Kaynakça örn.: Yelkenci, Taner. "Korku, Kaygı ve Bulantı" Felsefelogos 11, no. 22 (2004).

ISBN 978-605-60176-2-9